وحدة الوجود بين
الفلسفة الهندوسية والفلسفة الرواقية(*)

رضا عبدالتواب
مدرس الفلسفة اليونانية
كلية الآداب ــ جامعة بني سويف

الملخص

إن عقيدة وحدة الوجود عند كلاً من الفلسفة الهندوسية، والفلسفة الرواقية قد ظهر في حلول الإله في الكون، فالإله والعالم وسائر موجوداته يمثلون الوجود الذي لا يمكن فصل أجزائه عن بعضها، مع القدرة على التمييز بينها بعد انفصالها على الروح الكلي الذي يمثل روح الإله.

فقد ظهرت وحدة الوجود الهندوسية في براهمان أو النفس الكلية الكونية الجامعة الذي انطلق العالم منه، وإلى براهما يعود الاتحاد به. وذلك عبر سلسلة لا نهائية من التناسخ وقانون الجزاء، أو الكارما.

وقد ظهر المفهوم مع الفلسفة الرواقية بجميع فرقها، في كون الإله أو النار الكلية، أو النفس الكونية متحد مع العالم ومباطن فيه، وليس مفارقًا له، أو متعاليًا عليه، فهناك وحدة كونية متناغمة، ثم اتحاد به وذلك عبر سلسلة حتمية من الولادة والفناء، أو العود الأبدي.

الكلمات الدالة:

الفلسفة الهندوسية، الفلسفة الرواقية، وحدة الوجود، الإله، براهمان، أتمان، العالم

(*) وحدة الوجود بين الفلسفة الهندوسية والفلسفة الرواقية، المجلد الثامن، العدد الثانى، أبريل ٢٠١٩، ص٦٩-١٠٨.

Abstract:

The doctrine of Pantheism both Hindu Philosophy and stoic Philosophy has appeared in the solutions of God in the universe. It was Launched form him to Brahman and the union returns by an endless series of reincarnation and the Law of Penalty or Karma the Concept has emerged with stoic Philosophy all Parting in the Fact that the God or Fire Alkralih or Cosmic Self united with the world and its. There is no Paradox for him or transcendena, there is a harmonious Cosmic unity and then united by it through the inevitable Series of birth and annihilation or eternal oud.

Keywords

Hundu Philosophy- Stoic Philosophy- Pantheism- God- Brahman- Atman- World

مقدمة:

تتلاقى الأفكار عبر الحضارات وعبر العصور، فالفكر ليس حكرًا على أحد، أو أمة دون غيرها، ويبدو أن الأوان قد آن لوجود فلسفة عالمية، حتى نكف عن اتخاذ الغرب منارًا للقياس، والواجب هو وضع نموذج جديد يتخذ صورة نسيج من التعارف والتحادث الراقي بين الثقافات، يلتقي فيه أناس من ألوان وخبرات وثقافات مختلفة، يختلط بعضهم ببعض.

وقد أتيحت – في هذا البحث – فرصة حقيقية للباحثة حتى تقدم نموذجًا للفلسفة الشرقية ممثلة في الفلسفة الهندية وبخاصة الفلسفة الهندوسية «Hundism» عاقدة بينها وبين نظيرتها الفلسفة اليونانية وبخاصة الفلسفة الرواقية «Stocism» مقارنة، ولعل الفلسفتين لو تعلمنا التحادث بلسانها الشرقي والغربي لأمكنا تسخير معرفتهما الجيدة بالفلسفة للنهوض بتقديم فلسفة عالمية حقيقية.

وسوف يدور هذا البحث حول عرض مصطلح وحدة الوجود «Pantheism» ثم تأصيل جذوره، وذلك بالبحث عن مصدره وبيان كيف ظهر هذا المفهوم أولًا عند الفلسفة الهندوسية ثم نرصد كيف تطور هذا المفهوم عند الفلسفة اليونانية بوجه عام، وعند الفلسفة الرواقية بوجه خاص، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

هذا، وقد استعانت الباحثة بالمنهج التاريخي، ثم منهج علم الأفكار، ومقارنة المصطلحات، حيث يعتمد البحث على دراسة طولية سردية قليلة للفكرة في سياقها التاريخي،

وتتبع تطورها في الثقافات المتعاقبة، ثم دراسة عرضية عند كلتا الفلسفتين، وتوضيح مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما، والغرض من المقارنة هو إعادة النظر في ذلك التاريخ لفهمه أكثر وأفضل، وبالتالي للانتفاع الأوعى منه، وإثراء التجربة هو الغرض إذن.

يُثير البحث مصطلح وحدة الوجود « Pantheism» كمذهب فلسفي ظهر أولًا عند الفلسفة الهندوسية «Hundu Philosophy»، ثم ظهر بفعل التأثير والتأثر عند الفلسفة اليونانية، وبخاصة عند الفلسفة الرواقية «Stoic Philosophy» وبيان كيف تأثرت الفلسفة الرواقية بمذهب وحدة الوجود، وكيف عللت كل من الفلسفة الهندوسية والرواقية فكرة التعدد والتجسيد، أو مبدأ الكثرة وكيف علا الإله الواحد الذي يكمن خلف الكثرة وتجسد في الكون، وبيان كيف أن هذا الكون يسوده فكرة الغائية، فما وجد الكون بأكمله إلا من أجل الإله، وكيف سادت فكرة السببية والحتمية التي تحكم الكون بنظام حتمي صارم عند كلتا الفلسفتين وذلك من خلال مبدأ التناسخ عند الفلسفة الهندوسية، ومبدأ العود الأبدي – أو الرجعية الأبدية – عند الرواقية أو ما يسمى بعجلة الميلاد.

وبيان كيف تماثل المبدآن الفعال والمنفعل عندهما. هذان المبدآن اللذان بدورهما يرجعان لأصل واحد وهو الإله. وأخيرًا بيان كيف فهمت كل منهما مفهوم النفس الكونية المنبثة في جميع آرجاء الكون. التي هي أيضًا بدورها هي الإله المنبث في جميع أرجاء العالم.

أولًا: المعنى الاصطلاحي لمفهوم وحدة الوجود Pantheism:

الوحدة Unity في المعجم الفلسفي لها ثلاثة معاني، فهي إما:

١) تعني عدم الانقسام.

٢) أو صفة لما هو واحد مثل: وحدة الأنا أو الوحدة الدينية أو الاجتماعية.

٣) أو هي جزء من كل، ووحدة الأصل وما يقابلها تعدد الأصل.

ولعل المعنى الثالث هو المقصود بوحدة الوجود Pantheism عند كل من الهندوسية والرواقية[١].

ووحدة الوجود كمذهب فلسفي كان الهنود أول شعب ظهر فيه هذا المذهب، ومصطلح وحدة الوجود في الهندوسية يعني «الإله محايث في العالم Pan-en- theism» ولا

يمكن الفصل بينهما وهي تعني عقيدة كل شيء في الإله، وتترجم إلى العربية دون دقة كافية بوحدة الوجود، ثم تأثر بهم الفلاسفة الماديون في الفلسفة اليونانية، فآثر كل منهم مادة جعل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه عن بعض، أو بالتكاثف، وتفسد بافتراق بعضه عن بعض أو بالتخلخل، وقد آثر Thales «طاليس» (٦٤٠ ق.م) «الماء»، و«انكسمنيس» Anaximenes (٥٨٥-٥٢٨ ق.م) «الهواء» و«هراقليطس» Heraclitus (٥٣٠-٤٧٥ ق.م) «النار»، واعتقد كل منهم في مادية الحياة والفكر، فبمقتضى هذا التصور كان الوجود واحدًا، ثم ظهرت عند المدرسة الرواقية في نظريتهم الطبيعية والإلهية(٢). وبمقارنة المصطلح عند كلتا الفلسفتين نجد هناك مجالًا غنيًّا للتشبيه بين أفكار تلك المدرستين.

ولكنه في أحيان كثيرة يقترب أكثر من الأخذ والاستقاء، مما دفع بعض المؤرخين إلى رد الفلسفة اليونانية برمتها إلى الهند أمثال: «روس» «Ross» وغلاديش «Gladisch»(٣).

وعلى ذلك ففي ثنايا البحث سوف نعمد على مقارنة النصوص الهندوسية بمثيلتها الرواقية تبعًا لظهور المصطلح وتطوره عند كلتا المدرستين.

ثانيًا: عقيدة وحدة الوجود بين الهندوسية والرواقية:

خلاصة عقيدة «وحدة الوجود» عند كل من المدرسة الهندوسية، والمدرسة الرواقية إن الإله «God»، والعالم «World» وسائر موجوداته يمثلون الوجود الذي لا يمكن فصل أجزائه عن بعضها مع القدرة على التمييز بينها بعد تنافرها، أو انفصالها عن الروح الكلي الذي يمثله روح الإله(٤).

وقد صورت الترانيم الهندية المقدسة، وكذلك الأساطير هذه العقيدة خير تصوير.

ويبدو أن تعاليم الفيدا الساذجة لم تدم طويلًا، فسرعان ما أدرك أصحابها، أن تعاليمها في حاجة لأثواب أسطورية لتحفظها من جهة، وتيسر تعاليمها من جهة أخرى، فظهرت «الأوبانيشاد» وهي جوهر فلسفة وصفوة التفكير الحدسي الهندوسي، وقمة الأسرار الصوفية، وبذلك تعني مناجيات واتصالات بالنفس الكونية الجامعة «براهمان» بالذات الفردية «أتمان»، ثم الاتحاد بها، فكأننا هنا ننطلق من جلوس المريد جانب المعلم، بغية الانتفاع منه، والأخذ عنه والاهتداء به(٥).

وعلى ذلك تمثلت عقيدة وحدة الوجود عند الهندوسية في بداية الحياة وفي نهايتها، فمن «براهما» انطلق العالم، وإلى «براهما» يعود بالاتحاد معه.

ونجد نصوص الأوبانيشاد[٦] تفيض بالعديد من صور الوحدة ونجد ذلك في: «أنا ينبوع وأصل العالم، وسبب انحلاله أيضًا، لا يوجد ما هو أعلى مني، كل شيء هنا يلتصق بي، أنا الذوق في المياه، أنا النور في القمر والشمس، أنا المقطع (أوم) في (الفيدا) كلها، أنا الصوت في الأثير، والرجولة في الرجال»[٧].

وفي قول آخر: «هذا الكون ينتشر بي، ويتوزع من خلال شكلي الذي لا يظهر كل الكائنات تسكن في، ولكنني لا أسكن فيها»[٨].

يتضح في النصين السابقين أن الإله براهما متحد ومنبث في جميع أجزاء الكون في وحدة متشابكة.

وفي «الباجافاد جيتا» نجد النص التالي الذي يدعم فكرة وحدة الوجود: «تحدث الرب قائلًا: رغم الثبات في الطبيعة، ورغم الولادة، ورغم أنني إله الموجودات، فإنني أقيم ذاتي في الطبيعة (التي لي) وأجيء إلى الوجود بقوتي غير المرئية»[٩].

ونص آخر: «أنا أصل كل شيء، وكل شيء انبثق مني، والصالحون الذين يعبدونني يعلمون ذلك، ويمتلئون بالحب»[١٠].

في الكتاب الأول من «الأوبانيشاد»: «إن كتب الفيدا قد بلغتنا أن أساس كل نضال للتعبد هو (أووم) ذلك المقطع اللفظي هو البراهمان، إنه يقينًا الأعلى من يدرك معنى أووم يلغ كل أمانيه، أووم هي السند الأقوى... أووم هي صورة الذات، الإله، الواحد الذي لم يولد، أبدية، لا تفسد، تسكن كل القلوب إلى الأبد...»[١١].

وآخر: «الإله والكون واحد، بحيث يمكن توحيدهما معًا، يمكن للإنسان الوصول لهذا التصور من خلال العمل والنشاط الدائم»[١٢].

أما بخصوص الأساطير التي وردت في «الفيدا» و«الأوبانيشاد»، فتدور جميعها رغم تعدد صيغها حول صورة رئيسة هي إن الإله، كان في البدء فريدًا وحيدًا، فأصابه الضجر والحزن، فمل وحدته، وتمرد عليها، فاقتلع من ذاته جزءًا، ثم شطر هذا الجزء نصفين؛ ذكرًا

وأنثى، فتزوجا، وأنجبا البشر، ثم تجسدت الأنثى في صورة بقرة فتبعها الذكر في صورة ثور. وهكذا وجدت جميع الموجودات(١٣).

غير أن الإله «براجاباتي» سرعان ما أفاق من سكرته، وأسف على ما أحدثه، والمصير الذي آل إليه جزؤه المقطوع، فأراد أن يعيده إلى ذاته، وتحقيق وحدته، وهذا هو سر التجاذب الخفي في أن جميع عناصر الكون لديها علة شوق الكائنات إلى الاتحاد مرة ثانية بأصولها الإلهية. ولكن حال ذلك بين الإله، وهذا الجزء المقطوع دنس الخطيئة الذي حاق بالموجودات التي خلقت منه، فراح يناشدها أن تطهر ذواتها لترقى إلى درجة الكمال حتى يتسنى لها الفناء والاتحاد به مرة ثانية(١٤).

وقد أدرك الإنسان هذه الحقيقة بوصفه أحد هذه الأجزاء، فراح يقدم القرابين من لحم وخمر ولبن وأرز، وخبز للنار المقدسة لتوصلها لعالم الآلهة مستجديًا إياها أن تجمع شتاته وتعيده لعالم الخلود(١٥).

وبمقارنة تاريخ الأفكار والمصطلحات نجد فكرة الوحدة ومصطلح وحدة الوجود قد ظهر بوضوح في فلسفة الرواقية، بل إن أساس المذهب الرواقي قائم على فكرة الوحدة، وقد ظهر ذلك مع جميع فرق الرواقية الثلاثة بدءًا من الرواقية القديمة وزعيمها زينون «Zeno» وكليانتس «Cleanthes» الذي أقر بأن هناك وحدة وتعاطف وجداني بين جميع أجزاء الكون كله في سلسلة علية واحدة، وهو كل متماسك، ومتداخل تداخلًا «coherence» تامًّا بين جميع أجزائه، يحفظه من التبدد والتشتت، وإن كل قوى العالم تظهر من أصل واحد، هو ما تثبته وحدة الكون «the unity of world»، فالكون عندهم وعند كريسبوس «chrysippos» ليس إلا كل جميع أجزائه من كل واحد رائع، ومذهل جسده هو الطبيعة، وروحه هو الإله(١٦).

وهذا ما أكد عليه بوسيدونيوس «Posidonius» - الرواقية الوسطى – حينما حاول أن يكشف عن الوحدة المتحركة في الطبيعة بالتفصيل، التي نشأت عنها ظاهرة المد والجزر التي يسببها القمر عن تعاطف منبث بين أجزاء النظام الكوني، والكون عبارة عن نظام تصاعدي من مراتب الوجود، ابتداء من الكائنات اللاعضوية كما هى الحال في مملكة المعادن، ثم صعد إلى النبات والحيوان حتى نصل إلى الإنسان، ثم دائرة ما فوق العضوي إلى دائرة ما

هو إلهي، حيث يرتبط الكل معًا في نسق واحد عظيم، وترتبط تفصيلات الوجود بواسطة العناية الإلهية وهذا الانسجام الكلي والتنظيم البنائي للكون يفترض وجود عقل مطلق هو الإله «God» على قمة هذا النظام التصاعدي، ويبعث في الكل نشاطًا عقليًّا، فالقوة الحية المتغلغلة في الكون تبدأ من الشمس(١٧).

ويصور «بوسيدونيوس» الإله نفسه، وهو في ذلك متبع خطى الرواقية المحافظة بوصفه نفسًا عاقلًا ملتهبًا، وهذا ما يؤكد الطابع الوجداني للكون(١٨).

ولم تختلف الرواقية الرومانية كثيرًا عن سبقيها، حيث أكد سينكا «Seneca» «على أن هذا العالم المحيط بنا ليس إلا شيئًا واحدًا، وهو الإله، فنحن قرناؤه وأعضاؤه»(١٩).

وقوله: «هناك أربعة أنواع من الطبيعة طبيعة الأشجار، وطبيعة الوحش، وطبيعة الإنسان، وطبيعة الإله، فالنوعان الأولان لا عقل لهما، وبذلك يتفقان، والاثنان الآخران عاقلان مختلفان عن بعضهما إذ لا يموت الإله ويموت الإنسان، فتحوى طبيعة الإله خيرها في نفسها، وينال الإنسان خيره بسعيه»(٢٠).

وأيضًا: «يشتق كل شيء من الإله، ومن المادة، والإله هو السائس، وما من شيء حوله إلا ويتبع هدايته العليا، فالكائن الفاعل الذي هو الإله هو أكثر قدرة وكمال من المادة المفعولة التي تطيع ناموسه، وإن مقام النفس في الإنسان كمقام الإله في العالم، فالمادة في نظر الإله هي كالجسم في نظرنا»(٢١).

وظهر أيضًا مصطلح وحدة الوجود عند ماركوس أوريليوس الذي يرى العالم وحدة كونية متناغمة ويظهر ذلك في قوله: «إن الكون هو كائن حي واحد له جوهر واحد، ونفس واحدة، ولاحظ أن هذه الأشياء راجعة إلى إدراك واحد، وهذه الحياة تتبعها حركة واحدة، وهذا كله هو علة مشاركة هذه الأشياء»(٢٢).

إن الإله الرواقي إذن مباطن في العالم، وليس مفارقًا له أو متعاليًا عليه.

إن الرواقيين واقعيون؛ بل وماديون، ومع ذلك اعتبروا حين تطلبت مبادئ الأخلاق إن ذلك العالم من صنع العقل «mind»، والعقل المطلق أو العقل الإلهي هو المبدأ الأول للعالم، وهو يشكل وحدة مع العالم فالكل عندهم في واحد، وقد تطور هذا المبدأ «الواحدي».

ليصبح اتجاهًا في «وحدة الوجود»، فالإله الخالد الموجود في المادة هو الصانع « The Artificer» لكل شيء محدثًا التماسك والترابط بين جميع أجزائه وعلة تماسكه «Penuma» أو النفس الكونية التي تنفذ في كل الأشياء من حيث هي النفس، أو النار الاصطناعية «Artifical Fire» التي تحييها، وتحوي في داخلها كل الصور محدثة التوتر «tonos» الذي يحدث داخل الهواء والنار الذي يضمن تماسكها ويحقق وحدة النفس والكون معًا، الذي تطور بعد ذلك تحت مسمى «المجال» أو المدى من نظرية الكوانتم[٢٣].

الذي ذكره «كريسبوس» عندما قال: إن كل الحالات الفيزيائية ما هي إلا نفوس لأن الأجسام مترابطة مع بعضها، والهواء هو الرابط الذي يربطهم ببعضهم، هذه الأنفس المشبعة ببعض الكيفيات هي التي تسمى «الصلابة» في الحديد، و«الصرامة» في الحجر و«السطوع» في الفضة، فالمادة تظل خامدة جامدة، إلى أن تأتي البنوما وتعطي لها الفاعلية[٢٤].

إذن لقد بدأت وحدة الوجود أول ما بدأت في الفلسفة الهندوسية، ثم ظهرت في سياق آخر عند الفلسفة الرواقية، وبرصد المصطلح عند كلتا المدرستين فقد ظهرت بوضوح عند الرواقية في فتراتها الثلاث، دون التسرع بالحكم على الثانية بالنقل المباشر، وإن كان الكثير من الشواهد التاريخية والوثائقية توحي بالتأثر المباشر.

يُشير " جورج لونج " في تقديم كتاب " ماركوس أوريليوس " إلى إمكانية تأثر ماركوس أوريليوس المباشر بالمذهب البراهمي الهندوسي وذلك في قوله بمصطلح البذور ووحدة الوجود[٢٥].

كما ظهر أيضًا مصطلح وحدة الوجود بوضوح في فلسفة أفلوطين «Plotinus» الذي كان مولعًا بالفلسفة الهندوسية والبوذية، وهذا هو السبب في طلبه مصاحبة الإمبراطور «جورديان» «Gordian» في حملاته العسكرية ضد «ساجور» ملك إيران عام ٢٤٢م لكي يتيح له الفرصة المباشرة للاتصال الشخصي بالهنود ومدارس وحدة الوجود والبهاكتية واليوجية، وأدخل مبادئ هذه الفلسفات جميعًا على الأفلاطونية المحدثة، ولذلك تجلت فلسفته في صورة مشابهة لوحدة الوجود الهندوسية، واستطاع تفسير الروح على الطريقة الهندوسية بأنها في النهاية القوة الحقيقية العالمية وهي الإله.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا ما كان هناك وحدة كونية عند كل من

المدرسة الهندوسية ثم المدرسة الرواقية فعلى أي نحو ظهرت وما فعل هذا الإله المنبث في جميع أنحاء الوجود بهذا العالم ؟؟

ولعل الإجابة عن هذا السؤال تقودنا إلى العنصر التالي:

ثالثًا: النفس الكونية:

«العلاقة بين المبدأ الفعال والمبدأ المنفعل عند كل من الهندوسية والرواقية».

لعب مصطلح «النفس الكونية» دورًا مهمًّا ومؤثرًا في كل من المذهب الهندوسي والرواقي. فعلى أساس فهم كل منهما مصطلح النفس الكونية فسرتا عقيدة وحدة الوجود وقد تجلى ذلك أولًا مع الفلسفة الهندوسية وذلك من خلال تفرقتهما بين ١) الواقع الداخلي. ٢) الواقع الخارجي، أو ما يسمى العلاقة بين أتمان وبراهمان.

حيث إن فقهاء الهندوس يرون أن العلاقة بين سائر الموجودات و«براهمان» «الإله المطلق» هي علاقة انبثاق الضوء عن الشمس، والصلة بين الروح الإنساني والروح الإلهي هي الصلة التي تربط بين البذرة والشجرة.

وهذا أيضًا ما قاد الهندوسية إلى التفرقة بين مبدأين: الأول هو: الواقع المطلق، والثاني هو: الواقع الخارجي المطلق، أي: العلاقة ما بين «Atman» «أتمان»[٢٦]. وهو الواقع الداخلي، وبراهمان «Brahman»[٢٧]. وهو الواقع الخارجي المطلق.

وما هذان المبدآن إلا مبدأ يعبر عن حقيقة واحدة، وهي: إن «أتمان» ليس إلا «براهما»، فهناك واقع مطلق واحد يمكن الدنو منه، إما من خلال النظر إلى خارج نفس المرء، أو بالنظر في أعماق نفسه، وتُعد وحدة أتمان وبراهمان هي أعظم اكتشاف في «الأوبانيشاد»، وهذه الوحدة هي قبل كل شيء السر والتعاليم المقدسة في الأوبانيشاد[٢٨].

حيث تفرض «الأوبانيشاد» وحدة الواقع وهوية الذات مع الواقع ونجد ذلك في الفقرات الآتية: «لم يكن في البدء سوى الوجود، كان واحد لا ثاني له»[٢٩]. «كل شيء هو أتمان، وعندما يُعرف الأتمان يعرف كل شيء»[٣٠]. «كل شيء هو براهمان، وهذه الذات هي براهمان وأنا براهما»[٣١].

إذن، لقد فسرت الفلسفة الهندوسية مصطلح النفس الكونية بثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: إن جوهر النفس فينا ليس هو الجسم ولا العقل، ولا هو الذات الفريدة، ولكنه الوجود العميق الصامت الذي لا صورة له، الكامن في دخيلة أنفسنا، إنه «أتمان».

الخطوة الثانية: إن «براهما» وهو جوهر العالم الواحد الشامل الذي هو لا ذكر، ولا أنثى غير المشخص في صفاته، المحتوى بكل شيء، والكامن في كل شيء، الذي لا تدركه الحواس، فهو حقيقة الحقائق، وهو الروح الذي لم يولد، ولا يتحلل، ولا يموت، وتميز الأوبانيشاد بين هذا «الإله» الذي هو براهمان بذاته الذي يتعالى على الظهور والإدراك، وبين «براهمان» في الكون الذي يتحقق في الكون وفينا(٣٢).

إن أتمان الذي هو روح الأشياء كلها هو روح الأرواح كلها، هو القوة الواحدة التي وراء جميع القوى، وجميع الآلهة، وتحت القوى، وفوق جميع القوى(٣٣).

الخطوة الثالثة: أهم الخطوات جميعًا، وهي: إن أتمان وبراهمان إن هما إلا وحدة أي: واحد بعينه، إن الروح اللافردية، أو القوة الكامنة فينا هي هي بعينها روح العالم غير المشخص، إن أسفار «الأوبانيشاد» تركز دائمًا على حقيقة واحدة هي إن الصور الكثيرة ترتد إلى الوحدة، فأتمان هو براهمان، هو هو بعينه الإله باعتباره جوهر الكائنات جميعًا(٣٤).

وعلى ذلك فنفوس الكائنات الحية وجميع الأشياء مماثلة للنفس الكونية الشاملة «universial» وتلك هي الدلالة العميقة للمقولة «هذا هو أنت» تات تفام أسى «tat tvam asi».

والسؤال الآن:

كيف يتوافق الإنسان مع المطلق؟ وما الذي يمثله المبدأ المطلق، والعالم المحيط للإنسان؟ ومن أية ثمة يتحد مع جوهر الكون ذاته ؟

وصل حكماء الأوبانيشاد إلى أننا في أعمق أغوار وجودنا متحدون مع الطبيعة المطلقة، والمشكلة هنا: هي كيفية إدراك هذه الذات الداخلية، وعلى ذلك فجميع مدارس الهندوسية الستة(٣٥). تسعى كل منها جاهدة على تعليل فكرة التوحيد ما بين الأتمان والبراهمان، ولعل أشهر مدارسها وهي: مدرسة «الفيدانتا» قد رسمت لوحة التألية للعالم على النحو التالي: إن مبدأ كل شيء هو الإله الواحد، ليس ثمة شيء، ثمة فقط العالم المرئي الذي صنعه الإله بقوته

السحرية «مايي» الذي تبعث منه، وليس العالم الذي يدركه الإنسان سوى عالم وهمي، أما العالم الحقيقي أي: العالم الواقعي، فهو «البراهمان» الذي لا يدركه سوى الفلاسفة والحكماء، ولكن إدراكهم له ليس ذهنيًّا؛ لأنه لا يتحدد بالكلمات فروح الإنسان في العالم المعتاد «الوهمي» تنسى جوهرها الحقيقي الإلهي، ولا يعيد روح الإنسان إلى الاتحاد مع الإله الكلي – القدرة الكلية البراهمان سوى انعتاقها الحقيقي من عجلة الميلاد(٣٦).

«فنفس المخلوقات واحدة، وهي ماثلة في كل مخلوق، إنها في الوقت عينه وحدة وتعدد، إنها مسكن بجميع الكائنات قاطبة، وهي تسكن في جميع الكائنات، أنا في جميع الكائنات، وجميع الكائنات في ذاتي، بهذا فأنا والنفس الجامعة شيء واحد»(٣٧).

«الذات هي الحوذى أو السائق للجسم، إنه ليس هذا ولا ذاك، لا يتجزأ، لا يفنى، لا يصاب بسوء، إنه ما بعد عالم الحواس والعقل، الحكيم فقط يجده في داخله، ولا يبلغه العقل هو العامل الفعال في كل الحواس، الإنسان موناد (جوهر فرد) حي»(٣٨).

«نفس الإنسان لا تخضع للعالم، ولا تتقيد به. لذلك لها أن تتزهد، وتتخلى من الواقع، وعن كل ما هو مادي بغية الانكباب على اللامادي، الذي يؤدي وحدته بها إلى الخلود، يعني ذلك أنه على الإنسان استئصال شهواته والامتناع عن اللذائذ كي يشرع لنفسه باب الفلاح والخلود، أما من يبقى عند الطقوس واقفًا عند الشعائر من الأضاحي وأنواع التعبد، فلن يصل إلى شيء، التضحية الحقيقية هي أن نضحي بالنفس ذاتها»(٣٩).

وعلى ذلك ففي البدء كان هذا العالم براهما فحسب، ومن يعرف الأمر على هذا النحو " أنا البراهمان " أهام براهمان أس Aham Brahman Asi فإنه يصبح كله(٤٠).

وقد اتفقت المدرسة الشانكارية(٤١)، ومدرسة رامانوجا(٤٢)، وهما إحدى مدارس الفيدانتا على الوحدة بين أتمان وبراهما وقد اختلفت عنهما مدرسة «مادفا»(٤٣) «Nadhva» وهي المدرسة الثالثة للفيدانتا حيث يقول «مادفا» بثنائية أساسية في العالم، فالعالم على نحو ما يتم معايشته على صعيد تجريبي، وأساسه هو «براهمان» هما متمايزان أحدهما عن الآخر على نحو أبدي وأساسي، والنفس ينظر إليهما على أنها متميزة عن كل من «براهمان» والأشياء المادية التي تشكل العالم التجريبي(٤٤).

وبمقارنة مفهوم النفس الكونية عند الهندوسية ونظيرتها المدرسة الرواقية، نجد

الرواقيين أطلقوا عليها مصطلح «البنوما» «Penuma» حيث نظروا إلى الكون واعتبروا أن الإله هو نفسه، وجسد الإله هو الكون، وإذا ما كان السابقون عليهم من الفلاسفة اليونان أطلقوا على النفس مصطلح «Psuhe»، فإن الرواقيين نظروا إلى النفس الإنسانية أنها «أسبرما Sperma» فالنفس عندهم – الرواقيين – هي المبدأ الإيجابي في الكون، ولكنها من طبيعة جسمانية(٤٥).

وعلى ذلك فالنفس البشرية هي فيض من المصدر القدسي الإلهي، وإن الإنسان إذا كان له جسد، فإن له إلى جانب ذلك عقلًا، وبه ذكاء، وهما من صفات الإله، وإذا ما أردنا أن نعرف شيئًا عن حقيقة الصفات الإلهية فعلينا أن نعرف هذه الصفات بالفطرة، فالإنسان بفطرته لا يمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن فيه وهذا ما أكده «إبكتيتيوس Epictetus» في محاوراته(٤٦).

وأكده أيضًا ماركوس أوريليوس عندما قال: «إن النفس البشرية هي قسمة من الإله، وبالنفس وحدها يكون لدينا معرفة عن الإله»(٤٧).

وقوله أيضًا: «النفس الإنسانية Soul هي قبس من النفس الكونية Penuma فهي إن كانت ذات طبيعة مادية تكونت مع الجسد في نفس لحظة الإخصاب الجسمية، إلا أنها اختلفت عن الجسد بأنها أنقى وأنبل، حيث إنها جزء من النار الإلهية، تنزل من الأثير إلى أجسام البشر لحظة تكونهم، وتنتقل من الآباء إلى الأبناء، كفرع من نفوس الأولين، تتغذى على نار النفس هذه على الدم موقعها القلب، ومن القلب استنبطت فروعها السبعة، أي: الحواس الخمسة، القدرة على النطق والحس المشترك، وإذا ما كان الإله نفسه هو النطق، وإذا ما كان الإله نفسه هو نفس عاقلة ملتهبة، إذن فالنفس هي جزء من هذه النفس الإلهية»، كان هذا رأي كل من «زينون وكليانتس» و«بوسيدونيوس» والكلام للأخير الذي كان يسمح بالثنائية ما بين النفس والبدن، إلا أن الغالب على فلسفته النزعة الواحدية(٤٨).

إن الثنائية عند الرواقيين هي ثنائية ظاهرية فقط، وهي غير ثنائية المادة والصورة عند أفلاطون وأرسطو.

فالمبدأ الفعال عندهم هو مبدأ مؤثر في الأشياء. فيه تتماسك أجزاؤه، وبه كذلك تبدو صورته، وهذا التماسك الذي لا ينفصل فيه المبدأ الفعال عن المبدأ المنفعل في فلسفة الرواقية

هو مبدأ وحدة الوجود، فبالرغم من قولهم بمبدأين للوجود – إلا أن المبدأين عندها يجسدهما شيء واحد، وهو: الجسم «body»، فالشيء لم يكن حقيقيًّا ما لم يكن جسمانيًا، وما لا جسم له، لا حقيقة له(٤٩).

إن المبدأ العامل أو الفعال «active» هو العقل المحايث أو هو الإله «God» الذي يظهر الجمال والغائية في الطبيعة، وهو مبدأ الفكر «thought»، وهو الذي رتب بعنايته كل شيء لصالح الإنسان، أما المبدأ المنفعل «passive» هو المادة matter أو «الهيولى» الخالية من الصفات، أو الكيفيات، ومادام الإنسان هو الظاهرة العليا في الطبيعة، وهو يمتلك وعيًا، فليس في استطاعتنا أن نفترض إن العالم ككل يخلو من الوعي؛ لأن الكل لا يمكن أن يكون أقل كمالًا من الجزء، ومن ثمة فالإله هو وعي العالم(٥٠).

وعمل الإله في الكون يسري بفعل القانون والنظام الحتمي الصارم وهو ما يقابله من الفلسفة الهندوسية «الريتا Rita»، فهذا الوجود الواحد عند كلتا المدرستين يسري بفعل ما فيه من نظام وحتمية أبدية.

ولعل هذا ما يدفعنا لإثارة السؤال التالي: إذا ما كان الإله أوجد العالم وفق القانون والنظام، فكيف تم ذلك ؟ فكيف أوجده ؟

هذا ما يقودنا للعنصر التالي:

رابعًا: نشأة العالم:

إذا ما انتقلنا إلى مناقشة نشأة العالم عند كلتا المدرستين: الهندوسية والرواقية، فسوف نجده مكملًا لفكرة وحدة الوجود من جهة، ومفسرًا ومبررًا لها من ناحية أخرى. وسوف يتبدى ذلك على النحو التالي:

أ) نشأة العالم عند الفلسفة الهندوسية:

تعددت الأساطير الهندوسية عن نشأة الكون، وعن موجده ومبدعه، ولعل أشهر هذه الأساطير – تلك الأسطورة التي أشرنا إليها من قبل، وهي: أن الإله المجرد، الروح الخالصة السرمدية قد ظهر من البيضة الكونية الذهبية التي تعد رمزًا للنار " Fire "، وقد اتخذ شكل الإنسان " بوروشا Purusha " الذي ظل وقتًا طويلًا جدًّا وحيدًا، ثم شطر نفسه إلى قسمين:

مذكر، ومؤنث، ثم ظهر لهما أبناء من إناث وذكور، وبالتالي ظهرت بعد ذلك البشرية(٥١)

والحق، هناك تنوع حول أصل المادة، أو المبدأ الأول الذي تشكل منه الكون على مختلف مدارس الهندوسية الستة. حيث ترى المدرسة " الفاشيسكية " إن العالم مؤلف من الذرات " atoms " الذي يبلغ عدد أنواعها، عدد العناصر المختلفة(٥٢).

وهناك تصور آخر في الهندوسية لنشأة العالم ذُكر في قصيدة " الريج فيدا " من الأوبانيشاد يرى إن العالم أصله هو البذور seeds.

ويظهر ذلك من النص التالي: "... لم يوجد سواه – الإله – منذ ذلك الحين حتى اليوم – كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء في البداية تحت ستار من الحر الحرور، ثم أضيف إلى الطبيعة " الحب " – البذرة " Seed "، وهو الينبوع الجديد للعقل، نعم، إن الشعراء في أعماقهم يدركون إذ هم يتأملون هذه الرابطة بين ما خلق، وما لم يخلق، فهل جاءت هذه الشرارة من الأرض، تتخلل كل شيء، وتشمل كل شيء، أم جاءت من السماء، ثم بذرت الحبوب، وتشمل كل شيء، أم جاءت من السماء ثم بذرت الحبوب، ونهضت الجبابرة القوى، فالطبيعة في أسفل، والقوة والإرادة أعلى من ذا يعلم السر الدفين ؟ من ذا أعلنه ها هنا، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها ؟

إن الآلهة أنفسها جاءت متأخرة من مراحل الوجود – من ذا يعلم متى أتى هذا الوجود ؟ إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم، سواء خلقه بإراته، أو صدر عنه، وهو ساكن، أنه الإله(٥٣).

أشارت الهندوسية في هذا النص القيم إلى أصل نشأة الكون هي البذور، وهي بذلك قد سبقت " أنكساجوراس Anxagoras " (٥٠٠ ق.م – ٤٢٨ ق.م) في قوله بأن أصل العالم يرجع إلى البذور الحية والجامدة التي كانت كامنة في عقل الإله(٥٤).

وهي ذات الفكرة التي رآها ماركوس أوريليوس في "تأملاته" عندما أشار إلى أن أصل العالم ربما يرجع إلى الذرات " atoms " أو إلى البذور " Seeds " وهو في ذلك مختلف بعض الشيء الكثير عن الطبيعيات الرواقية التي أرجعت نشأة العالم إلى النار الكلية(٥٥).

وهذا إن دل فإنما يدل على مدى التأثر الذي ظهر جليًّا بين الأفكار الفلسفية الهندوسية، والأفكار الفلسفية اليونانية بوجه عام، والرواقية بوجه خاص، وقد أخذ هذا

التأثر أشكال عديدة، فتارة اقتباس مباشرة، وتارة تفاعل، وأخرى تنظار بين الأفكار، وهذا إن دل فإنما يدل على أن الفلسفة لا وطن لها، وإنما هي لغة جميع الشعوب، وهي ليست حكرًا على أمة دون غيرها، فمن الثوابت التاريخية والقراءة الدقيقة في النصوص ثبت ظهور المصطلحات العديدة وآثارها فلسفيًّا عند الهندوسية – بحكم أسبقيتها زمانيًّا، ثم تأثر وتفاعل ونقل الفلسفة اليونانية على وجه العموم، والفلسفة الرواقية على وجه الخصوص.

ويتضح ذلك التأثر على وجه أكثر في تفسير الأسطورة الهندوسية التالية، وبيان ما يقابلها في الفلسفة الرواقية. وهي: "أن العالم وإيجاده تم بفعل الإله المجرد الذي أدرك بأن العالم لم يتحقق وجوده الكامل، بعد فأخرجه من الظلمة " chaos " إلى النور، فجعله مرئيًّا، ثم ظهرت المياه – الماء " water " من الكاوس، وأنجب بدوره النار " Fire "، ثم خلقت الدفء الجبارة بيضة ذهبية. يبدو أن الزمن لم يكن له شاطئ، ولا قاع وبعد عام مقداره «مليون و٣٢٠ سنة أرضية استيقظ الوالد الأول "براهما" من البيضة وكسرها، فانشطرت إلى قسمين، تشكلت السماء في القسم الأعلى، والأرض في القسم الأسفل، ووضع " براهما " الغلاف الجوي بينهما وبدأ حساب الزمان منذ تلك اللحظة، ويدعى براهما بـــ " الموجود بذاته"؛ لأنه كان موجودًا منذ الأزل، ولم يخلقه آخر(٥٦)، ولعلنا نجد توارد مصطلح " الموجود بذاته" عند أرسط(٥٧) في وصفه للإله أيضًا بأنه المحرك الأول الموجود بذاته.

وهو أيضًا الإله الرواقي – الموجود بذاته الواحد، الذي لم يخلقه أحد، وهو الكامن والمنبث في جميع أجزاء العالم.

والإله الهندوسي أو " براهما " الذي لم يخلقه أحد وضع روحًا حيًّا، وذلك بفعل عقل الإله – فكر الإله، وهي عينها كما سبق الإشارة إلى ذلك فكرة إنكساجوراس التي ترى بأن العالم نشأ بفعل البذور التي كانت كامنة في عقل الإله، وهي عينها صفة العقل الخالص للمحرك الأول عند أرسطو(٥٨)، وهي أيضًا فكرة العقل الكوني عند الفلسفة الرواقية.

ثم أوجد الإله الهندوسي العناصر الخمسة وهي: (الهواء والنار والماء والتراب والأثير، ثم خلق الآلهة " Gods " والذبيحة الأزلية والفيدات الثلاث، والكواكب والأنهار، والكون عند الهندوسية غير متناه، ويتألف من كثرة من العوالم، ولكل عالم بدايته، ووجوده ونهايته، وحياة الكون شبيهة بسلسلة متصلة من العوالم التي تظهر وتسود،

Universiad time is a never ending cycle of both cteation and des truction,

إن هذا العالم تستمر دورته ألف سنة برهمية ثم يعود في نهاية الفترة إلى " براهما " نفسه مرة أخرى بكل محتوياته من الآلهة والديمون " demons " والبشر، والمادة تنحل فيه(٥٩).

وبالمقارنة بين فناء العالم وتجدده عند الهندوسية أو ما يسمى مذهب التناسخ، نجد ظهور المصطلح جليًّا أيضًا عند الهندوسية تحت مصطلح " الرجعية الأبدية " أو العود الأبدي، فالإله الرواقي الكامن والمنبث في جميع أجزاء العالم، والذي أوجده من النار وهو الذي يجدده ويدمره عبر سلسلة مستمرة ومتعاقبة من الولادة والفناء في النار الكونية، أو الاحتراق العالمي " The Cosmic Confligrgtion " هذا المصطلح الذي تأثرت به الرواقية من " هراقليطس Heraclitus " الذي كان بدوره أحد مواطني مدينة " أفسوس " تلك المدينة التي يغلب عليها الطابع الشرقي. وجدت أيضًا فكرة "النار" في الفلسفة الهندوسية، وقد ظهر ذلك في الفكر الفيدي المبكر، فالإله " آجني Agni " وهو أحد الآلهة الفيدية الرئيسية، وهو رمز لقوة النار " Fire " الرهيبة، التي تخرج من ألسنة اللهب المندلعة عن نطاق السيطرة، فإنها تدمر المنازل والغابات، وتقتل البشر والحيوانات، ولكن النار عندما تكون تحت السيطرة في الفرن، فإنها تحول اللحم النيء والخضروات إلى طعام، وتزودنا بالطاقة الضرورية للحياة.

والنار كالبرق تخترق السماء والأرض وتضمها في وحدة كونية، والنار رهيبة وغامضة بحيث أن " آجني " أصبح سيد الطقوس العظمى المتعلقة باحتفالات التضحية، والتي ترمز إلى تجدد الوجود – وتشهد ترانيم " الريح فيدا " الموجهة إلى "آجني" على الأهمية المرتبطة بقوة التحول التي حظيت بها النار في العهود الفيدية(٦٠).

ويُعتقد أيضًا بأن الإيمان بـــــــ " آجني " يمثل التحول الذي حصل من عبادة النار في العهود القديمة – الزرادشتية – الفارسية – إلى الهندوسية في شكلها الحديث(٦١).

ونجد فكرة النار ذكرت أيضًا في " الباجا فاد جيتا ": " القرابين لبراهمان، فهو زبد الأضاحي وهو في النار، والوقود المقدم منه إلى النار، براهما يجب أن يتأمل فقط وبأعماله"(٦٢).

يقول زرادشت أيضًا: " بعض النساك يراقبون الأضاحي المقدمة للآلهة والآخرون يقدمون الأضاحي في نار براهمان بالأضاحي نفسها "(٦٣).

والسؤال الآن: كيف انبثق هذا العالم عن الإله، وما علاقته بالعالم الطبيعي ؟

إن فكرة خالق Creative منفصل عن الكون ذاته - الوجود ذاته – هي فكرة غريبة على كل من الفلسفة الهندوسية، والفلسفة الرواقية.

فعلى الرغم من أن الآلهة الفيدية ترمز كلًا منها لقوى الوجود، إلا أنها ليست خالقة للوجود، فكل من العقل " Mind "، ومادة " Matter " الكون ينظر إليهما بأنهما متضامنان في الوجود ذاته، ولا سبيل إلى فصل أحدهما عن الآخر، لأن الوجود كان ينظر إليه على أنه يحوي الإله العاقل، والوجود أيضًا يتصف بأنه عاقل ومنظم والنظام " Rita " منبث في جميع أرجائه، وهذه الآلهة نفسها خاضعة لهذا النظام. والريتا أساسية أكثر من الآلهة(٦٤).

ولذلك اهتمت الهندوسية أكثر بالسؤال عن كيفية عمل الوجود، وليس بالسؤال عن مصدر الوجود، وعندما حاول حكماء " الفيدا " الإجابة عن السؤال عن هذا المصدر الأول، لم يجدوا كلمات أو أفكارًا ليصوغوا بها ردًا، إذا قيل: إن الوجود قد جاء من وجود سابق، فإن السؤال عن الأصول في هذه الحالة لا تتم الإجابة عنه، وإنما يرد إلى مرحلة أسبق، أما الزعم بأن الوجود قد نبع في العدم، فهو يناقض الخبرة والفطرة، وهذا ما ظهر في ترنيمة الخلق في " بريهادارنكيا " الجزء العاشر " إن الحكيم يُنهى سؤاله عن أصل الوجود، بأنه يجب تركه وراءنا، حيث إن المصدر الأصلي ربما لا يمكن معرفته "(٦٥).

ولعل هذه الفكرة وردت أيضًا مع الرواقية التي أشارت إلى إن هذا العالم قديم، ليس له خالق، ولكن له موجود، وهو الإله الواحد – لوجوس Logos العالم، أو عقله، هذا الإله أوجد العالم من مادة قديمة سابقة في الوجود على نشأته وهي النار Fire " هذه النار المحايثة(٦٦) في الكون عند كل من الفلسفة الهندوسية، والفلسفة الرواقية هي في الوقت ذاته المصدر الأول الذي خرجت منه العناصر الغليظة التي صنع منها العالم المادي – وهذه النار التي تسير من الإله وفي نهاية المطاف تنحل فيه من جديد.

وهكذا فكل ما هو موجود إما أن يكون النار الأولى، وهي الإله في ذاته، أو الإله في حالاته المختلفة – فعندما يوجد الإله العالم، يقف الإله منه موقف الروح - النفس من الجسم – أي: جسده، وعلى ذلك فهو نفسه مادة أشد دقة. وهو المبدأ الصانع أو المحرك للعالم.

إن الإله عند كل من الهندوسية والرواقية واحد، وإن اختلفت مسمياته فهو

(براهما وشيفا وكريشنا) وهو أيضًا " اللوجوس Logos، النار العاقلة، النار الكلية، زيوس Zeus)، فهو الإله الواحد، أو العقل النشط الذي يحوي داخل ذاته صور فعالة نشطة لجميع الأشياء التي يمكن أن توجد – وهذه الصور أو الأشكال هي البذور الكامنة – كما سبق الإشارة إلى ذلك.

السؤال الآن: إذا ما كانت هذه الصور – البذور – منذ البداية كامنة في عقل الإله، والعلاقة بين الإله والعالم هي علاقة وحدة لا انفصال بينهما، فكيف تم الاتحاد، أو الرجوع مرة أخرى للإله ؟ هذا ما سوف نعرضه على النحو التالي.

خامسًا: عجلة الميلاد والفناء (العود الأبدي):

أضافت كل من الهندوسية والرواقية لفكرة إيجاد العالم – فكرة القدر " Fate "، أو السببية " Cause " التي بمقتضاها يشكل الإله العالم، ثم يعيده مرة أخرى إلى ذاته، وذلك من خلال فكرة الفناء، أو الاحتراق.

والسؤال الآن: بأية وسيلة يتم الفناء ؟ أو على أي نحو يتم عجلة الميلاد والفناء، عند كل من الهندوسية والرواقية ؟!

أ) التناسخ والكارما عند الهندوسية:

سبق أن أشرنا من قبل أسطورة الخلق – أن الإله الواحد الذي بَتر جزءًا منه ليأنس به ولكن لتورط الإنسان في الشرور والآثام في الحياة الأرضية ودنس هذا الجزء الإلهي – فأسف الإله على هذا الجزء المبتور وقرر رجوع هذا الجزء إلى ذاته، وتم ذلك برحلة التطهير والجزاء – الكارما حيث لا بد للإنسان أن يكفر عن أفعاله الآثمة بموجب قانون الكارما Krama وذلك بدورات " التناسخ " السمسارا Samsara المستمرة – حيث لا يفهم التناسخ بدون ربطه بعقيدة الكارما "، فأعمال الفرد الآن تجلب ما سيفعله في المستقبل الذي يليه، وبذلك تتوحد السمسارا مع الكارما(٦٧) الذي يبدو وكأنه قانون السببية والحتمية عند الرواقية.

وفي ذلك يقول يوجى راما شاركا: " ليس في الكون مكان لا الجبال والسموات ولا البحار يفر إليه المرء من جزاء أعماله البشرية، لا بد وأن يجازى المرء بالثواب والعقاب طبقًا لناموس العدل الصارم فنظام الكون قضى بالجزاء لكل عمل، وإن في الطبيعة نوعًا من النظام لا يترك صغيرة ولا كبيرة من أعمال الناس بدون إحصاء، وبعد إحصائها ينال كل شخص

جزاءه على عمله، ويكون الجزاء في هذه الحياة..."[٦٨].

حيث اعتبرت الهندوسية كل دورة تناسخ منعزلة تمامًا عن الدورة السابقة، وبالتالي الدورة التي يُكفر بها الإنسان عن ذنبه، يوجد في الدورة الجديدة وهو نفسه هذا الإنسان، ولكنه لا يعرف الذنب الذي ارتكبه، ويلزمه التكفير عنه، فالكل عندهم يجني ما يفعل، وما هو مرسوم.

وهذا التناسخ الهندوسي ناتج عن سطوة طبقة الكهنوت التي أقرت حتى لا تتطلع طبقة إلى أخرى، وتظل طبقة الكهنوت محتفظة بسلطتها كاملة[٦٩].

وهذا ما أثار غضب وحقد الطبقات الأدنى وهذا ما حاولت البوذية رفضه والتخلص منه. ورفض بوذا مبدأ التناسخ، كما عارض نظام الطبقات، كما ظهرت الديانة الجينية كرد فعل عنيف ضد عقيدة التناسخ الكهنوتية التي ظهرت في الأساس للتفرقة بين البشر[٧٠].

ب) العود الأبدي عند الرواقية – النظرية الدورية:

جعلت الرواقية عجلة مستمرة فمن ولادة العالم وفنائه، وتجدد العالم بالنار الكونية أو من الاحتراق الكوني، ثم دماره وفناؤه أيضًا في الاحتراق الكوني، في نظام حتمي صارم من التعاقبات المستمرة من الأحداث فجعلته نظامًا مغلقًا دوريًّا لا يسير إلى الأمام، فالأحداث مستمرة في سلسلة أبدية محكمة، والأحداث واحدة والأشخاص متغيرون، يشبهون الممثل على خشبة المسرح، فأحداث المسرحية واحدة، والذي يتغير هم الممثلون فقط، فهم يؤدون الدور المرسوم لهم مسبقًا[٧١].

والتشابه هنا واضح من خلال مقارنة الأفكار، فقد فرضت الرواقية نظامًا حتميًا سببيًّا صارمًا لا سبيل للخروج عليه وطبعت النظرية الدورية ليس على الأحداث الكونية فحسب، وإنما على الأحداث التاريخية وأغلقت الطريق أمام التقدم العلمي الذي يسعى دائمًا لاكتشاف الجديد ويسعى دائمًا للمستقبل.

ويبدو هدف الرواقية من ذلك كان تبريرًا لأسلوب الرضا بالحياة وتحقيق الطمأنينة الداخلية " الأباثيا " " " Apathy ".

فقد دعت كل من الهندوسية والرواقية لمبدأ الحتمية الطبيعية والتاريخية.

والسؤال الآن: كيف السبيل إلى الاتحاد بالإله ؟

والإجابة عن هذا السؤال تقودنا إلى النقطة التالية.

سادسًا: عقيدة الاتحاد أو (الانعتاق) بين الهندوسية والرواقية:

كانت عقيدة الاتحاد بالإله عند كل من الهندوسية والرواقية متممة لعقيدة وحدة الوجود، فربطت الهندوسية بين الاتحاد، أو «الموكشا moshka» كوسيلة للتخلص من التناسخ، وبين المذهب البرهمي الصوفي، أي: الاتحاد مع براهما، الذي بدوره يوافق الموكشا في إن النفوس كل الأشياء، جميعها من البراهمة ذاتها، لكن الاختلاف أعمق، فالبراهمة ترى في الذات الأسمى مصدر كل شيء والمطاف الأخير، والذي به يعود إليه كل شيء، كالشرر المتولد من النار، والذي يعود إليه(٧٢).

إن وحدة الوجود الواقعية المسيطرة في الأوبانيشاد غالبًا ما يتم تجاوزها من خلال النزعة المثالية التي ترفض عالم الوعي اليقظ كعالم حقيقي، الذي يعتمد حالة النوم بلا أحلام أو من التأمل المحض كإدراك للوحدة المطلقة والواقع أنه في حالة النوم يتم إدراك الذات، وبذلك تتحقق السعادة العليا كهدف نهائي، وعلى ذلك فإن البحث عن الوحدة بشكل واقعي خارج النفس ليس سوى الذات التي قد تستعصى على الإدراك كموضوع للوعي لا يمكن أن يصبح كائنًا غير مرئي، ولذلك فإن وحدة أتمان وبراهمان وحدة كاملة وذلك في القول "أنا جزء منه" " هذا العالم ليس سوى ذاتي"(٧٣).

ثم إن البراهمية قبل تبنيها «السمسارا samsara» «الانعتاق» من العالم، كانت تبحث في التغلب على هذا العالم بواسطة الاتحاد، ضمن مفهوم آخر جديد يرى كل تناسخ جديد للكائن يدفعه بالأخلاق «السمادهي Samadhi»، وعمل الخير والواجبات خطوة للأمام، وهكذا يترقى عبر كل تناسخ، وبسلوكه كل الفضائل كلها إلى أن يبلغ الاتحاد بالنفس الكونية، والتي بمثابة الكيان الأسمى – الإله – أي أنه أشبه بالمهاجر إلى الإله الذي يتسامى ويتسامى حتى يصبح هو والإله شيئًا واحدًا(٧٤).

وهو أيضًا يشبه عقيدة الاتحاد بالإله التي وجدت عند الرواقية حيث تحولت الوحدة إلى عقيدة في الاتحاد أو الحلول، ويوحد كليانتس بين زيوس والإله في " ترتنيمة التوحيد. وما أشبه الإنسان والعالم بالكون الصغير في الكون الكبير، فهو أيضًا كائن حي ذو جسم مادي

ونفسه مادية. ذو نسيم ناري تتخللها النفس الكونثية المبثة في جميع العالم. وهي تبقى بعد الجسم إذا مات على هيئة طاقة غير شخصية. وحين يحدث اللهب الأخير تمتص الروح مرة أخرى في محيط الطاقة وهو الإله كما يمتص أتمان في براهمان. ويظهر ذلك أيضًا عند سينكا في قوله: " ليس هذا العالم المحيط بنا إلا شيئًا واحدًا هو الإله، فنحن فناؤه وأعضاءه"(٧٥).

وقوله: «ربما عُجبت من أن الإنسان يمكنه الوصول إلى مأوى الآلهة، ولكن لا غرابة في ذلك، فالإله نفسه ينزل إلى البشر، بل إلى باطن البشر، فليست هناك نفس فاضلة، إلا والإله فيها»(٧٦).

وقول أوريليوس: «جميع الأشياء متعلقة ببعضها، وتعلقها مقدس لأن الأشياء نسقت نسقًا، وهي تشترك بعضها ببعض في انسجام العالم الواحد، لأن هناك عالمًا واحدًا يشمل الكل، وإلهًا واحدًا منتشرًا في الكل، ومادة واحدة، وعقلًا واحدًا»(٧٧).

نستنتج من جميع ما سبق إن عقيدة وحدة الوجود عند كل من الفلسفة الهندوسية، والفلسفة الرواقية كانت بمثابة حجر الزاوية، أو الأساس الذي أقامت كلًّا منهما عليه مذهبهما الفلسفي القائم من الإله وإلى الإله.

وهذه الرحلة – (من وإلى) – قوامها إن العالم والإله شيئًا واحدًا – وهذا ما بينته كلتا المدرستين من خلال الأطر الوجودية والمعرفية عندهما، تلك الأطر التي اتخذت كلتاهما نفس المصطلحات والمفاهيم مع اختلاف المسمى وفقًا لاختلاف العصر والظروف التاريخية والثقافية والتراثية الخاصة بطبيعة الثقافة والحضارة عند كل منهما.

سابعًا: تطور نظرية وحدة الوجود في ظل علم تاريخ الأفكار:

بتطبيق علم تاريخ الأفكار على مصطلح وحدة الوجود عند كل من الفلسفة الهندوسية والفلسفة الرواقية نجد إن المصطلح وبنية الفكرة تطورها وظهر جليًا في العديد من المدارس والعصور الفلسفية المختلفة.

فقد تطور مصطلح وحدةالوجود على اتجاهيين اتجاه روحاني يُمثل تجسد الإله وحلوله، واتحاده في العالم يُمثل تطورًا للفلسفة الهندوسية، وكل اتحاد، أو وحدة كونية – عالمية – يُمثل تطورًا للفلسفة الرواقية، وهو يُمثل الاتجاه المادي، أو تطورًا للدين الطبيعي. وهذا ما سوف نوضحه على الوجه التالي.

١) الفلسفة الهندوسية: أثر وحدة الوجود الصوفية على الفلسفات اللاحقة:

أ) أثر وحدة الوجود الهندوسية على الفلسفة التاوية:

تجلت وحدة الوجود أيضًا في الفلسفة التاوية على يد مؤسسها (لأوتس) في القرن الرابع قبل الميلاد. والذي نقل مركز اهتمام البحث الفلسفي عكس البناء الكونفوش الذي يقوم على المجتمع الإنساني، وعلاقات الأفراد ببعضهم، نظر لاؤتسي إلى كيان آخر غير مرئي، إن هذا الكيان لم يكن قائمًا فوق الأرض، ولا حتى في السماء، بل في غيب الوجود، فالتاو يصعب تعريفه، إذ لا مكان له ولا زمان، فهو سابق على الزمان، وقبل بدء الوجود. فربما معناه " الطريق " لكن التقدير السائد لدى الباحثين والمتخصصين بالفلسفة الصينية يُشير إلى أن "التاو" فلسفة صوفية بالمعنى الطبيعي، وليس بالمعنى الديني، فلئن كان متصوفة الفلسفة الهندوسية والمسيحية والإسلامية يبحثون عن الاتحاد الجمعي بروح الله، فإن التصوف التاوي يبحث عن الاتحاد الجمعي بالطبيعة المطلقة. وهو بذلك يقترب من مفهوم – الروح – الكامنة في الطبيعة(٧٨).

رأى لاؤتسي أن أية معرفة أصلية حقيقية نافذة إلى جوهر طبيعة الأشياء يمكن تحققها فقط بواسطة الحدس الصوفي، وأي محاولة لأعمال الذهن ليست إلا انتهاكًا لقدس أقداس التاو(٧٩).

ب) وحدة الوجود الهندوسي وأثر فكرة التثلث والتجسد الهندوسية على الثالوث المسيحي ومقارنته بالثالوث المصري والروماني:

فكرة التثليث:

بتطبيق علم تاريخ الأفكار على فكرة التثليث الهندوسية وتجليه في الثالوث الهندوسي (براهما وشيفا وفشنو)، حيث يرمز (براهما) إلى الإله المطلق السرمدي أو الأب، و(فشنو) هو الطاقة الكونية الخلاقة أو اللوجوس، وهو الابن الذي لديه القدرة على التجسد في صور عديدة، و(شيفا) هو الروح القدسي الذي لديه القدرة على الخلق والإفناء، وهو الذي ينفخ من روحه في الأرحام فيمنح الأجنة الحياة، وهو أيضًا المخلص الذي هبط إلى الأرض في صورة (كريشنا) وقد أطلق على هذا الثالوث الإلهي مصطلح (trimurti) وكانو يركزون إليه بثلاثة أحرف هي (الألف والميم والواو) (أوم)(٨٠).

وقد انتقلت فكرة الثالوث المقدس إلى الفلسفة البوذية، وكذلك التاوية، وأشهر الآلهة ذات الأقانيم الثلاثة في الأساطير الصينية هو المكون من (شانج تي) و(الإمبراطور جاد) و(لاوستوبان) خالق العالم، ولا يُستبعد أصحاب هذا الرأي تأثر الديانات السرية بالمعتقدات الهندوسية والصينية في ظل العولمة الثقافية التي سادت العصر الهلينستي الأمر يبرر تواجد فكرة التثليث في معظم الديانات الوضعية في هذه الحقبة(٨١).

كما نلمح فكرة التثليث أيضًا في الفكر المصري القديم (أوزوريس) إله الخير، والآلهة (إيزيس) زوجته، والإله (حورس) وهو ابن (أوزوريس) و(إيزيس)، وهو الإله المخلص الذي ولدته أمة ليقضي على مملكة الشر، وهو إله النور وحامي أرواح الآلهة الذين تجسدوا في صور بشرية على الأرض.

وهو نفسه الثالث الروماني (سيرابيس – إيزيس – هادبوكراتس) الذي عملت الإمبراطورية الرومانية على التوفيق والدمج بينه وبين الثالوث المصري لتضمن ولاء العوام لإخضاعهم لقوانين الإمبراطورية(٨٢).

وهي نفسها الفكرة أو الثالوث التي تبنته المسيحية تحت مسمى (الأب والابن والروح القدس) حيث يمثل الأب الله، وتجليه في صورة المسيح أو الابن، بواسطة الروح القدس.

فكرة التجسيد:

ظهرت بوضوح فكرة التجسيد وفكرة الإله المخلص أو الفادي في الفلسفة الهندوسية التي تمثلت في الإله (كريشنا) الذي هبط إلى الأرض في صورة بشرية، وولد من العذراء النقية (ديناكي) والملقبة بأم الإله. وقد نُسبت للإله كريشنا العديد من الأقوال التي تكشف عن المهمة التي تجسد من أجلها ألا وهي خلاص العالم من الشرور(٨٣).

وقد ظهرت فكرة التجسيد في الفلسفة البوذية فقد تجسد (بوذا) على إنه الإله المخلص الذي تجسد في رحم (مايه) ليخلص الجنس البشري من عجلة الميلاد وتناسخ الأرواح وهي نفسها عقيدة المخلص (السيرابيسية) و(الديونيسيوسية) التي كانت تبعث الأمل في قلوب المعدومين وتشد من أزر العبيد الحالمين بالبطل المنقذ، وهي عينها عقيدة المخلص، أو المهدى المنتظر عند كل من اليهودية والمسيحية(٨٤).

ج) أثر وحدة الوجود الهندوسية وظهور الاتجاهات الثيوصوفية في العصر الهلينستي:

نلمح آثار التأثر بالفلسفة الهندوسية والفلسفة الرواقية على ظهور الاتجاه الصوفي في مدرسة الإسكندرية الذي ظل سائدًا حتى القرن الثالث الميلادي، والذي يجمع بين الادعاءات الصوفية والقضايا الدينية والقضايا العلمية والفلسفيية الغامضة وهي مزيج أيضًا من الفلسفة والدين والتصوف تلك التعاليم التي تجمع وحدة الوجود الرواقية التي تقتضي وحدة الكل، وتتخلل النفس الكونية (البنوما Peneuma) من جميع أنحاء الكون ظهر هذا الاتجاه على المدرسة الطبية في مدرسة الإسكندرية في أواخر القرن الثالث ق.م. وتبنى فكرة الحضور الإلهي في الكون، وانتشاره في جميع أجزاء العالم، هذه الروح هي التي تحمي البدن، وتحقق بين أجزائه الوحدة الكاملة. ولذلك تكونت في الإسكندرية مدرسة طبية تلفيفية تجمع بين سيادة النظرة العلمية البحثية وبين المبادئ الميتافيزيقية التي تجمع بين صوفية الروح التي لها جذور شرقية هندوسية والاتجاه العلمي(٨٥).

كما نلمح أثر وحودة الوجود الهندوسية على فيلون Phileo (٢٠ ق.م - ٤٥ ق.م) حيث يرى فيلون أن غاية النفس هي الوصول إلى الإله والاتحاد به على غرار الاتحاد الهندوسي والرواقي، ولكن فيلون يزيد على ذلك بتصوره وسائط بين الإله والعالم إلى جانب اللوغوس والحكمة الإلهية والملائكة والروح الإلهي. ويبدو أن فيلون قد أدخل في مذهبه هذه الوسائط ليوفق بين الحلول الرواقي والتنزيه الواجب للإله(٨٦).

وجدت الفكرة على نحو أكثر تطورًا مع أفلوطين (Plotinus) (٢٠٥ – ٢٧٠م) الذي ذهب إلى أن منزلة الشيء متوقفة على مدى تماسكه، ووحدة أجزائه كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة الرواقية. فمن وحدة كومة الطوب الناتجة عن تلاصق مفرداتها إلى وحدة الجيش إلى وحدة الكائن الحي التي ترجع إلى وحدة النفس البشرية إلى وحدة العلم الذي ينطوي الناحية النظرية فيه على بقية النظريات بالقوة. وتكون الوحدة في الروحانيات والمجردات أقوى منها في الجسمانيات. وكل وحدة غير مكتملة ولا مطلقة تفترض فوقها وحدة أشد اكتمالًا(٨٧).

كما يتعمق الإحساس بالنزعة الصوفية عنده عند مصطلح (extasis) الذي يعبر عن حالة الاتحاد بالمطلق أي حالة فناء ذات الإنسان في ذات الإله(٨٨).

أما المبدأ الصوفي الثاني فهو مبدأ الاتحاد بالإله الذي غالت الهندوسية في الاعتقاد فيه،

فقد اعتنقه أفلوطين والتزم به من ناحية واعتدل من ناحية أخرى، فقد اعتبر أن انطفاء الشعور بذاتية الفرد وماديته منتهى العملية الاحتكاكية التي يرمي إليها الإنسان عند انبلاج الحضور الإلهي فيه مؤكدًا على الرؤية الباطنية على غرار بعض المتصوفين المتطرفين لكن لم يجعله قبل البراهمانيين الهنود هذا الفناء (نرفانيا) أي لم يُعتبر حصول الاتحاد (ذوبانًا) مطلقًا للشخص الإنساني في براهمان بل جعله اتحادًا بين راء ومرئي يحتفظ فيه كل منهما بهويته الخاصة(٨٩).

ظهرت أيضًا وحدة الوجود المتأثرة بوحدة الوجود الهندوسية عند (يامبليخوس Iamplichus ٢٥٠-٣٢٥م) حيث جمع بين التصوف الهندوسي وفلسفة فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو، وسمي هذا الخليط اللاهوتي علمًا. والوحدة عنده ثلاثية تصدر من غير إنقسام من الواحد إلى العقل ثم إلى النفس وهكذا إلى مالانهاية(٩٠).

كما ظهر أيضًا مذهب وحدة الوجود عند الفيلسوف (براقلس Prcles) (٤١٠-٤٨٥م) حيث قدم مذهبه على فكرة التثليث الهندوسية، آمن أيضًا بفكرة وحدة الوجود بمراحلها الثلاثة وحة ثم إنفصال ثم عودة إلى الوحدة، وهكذا(٩١).

د) أثر وحدة الوجود على متصوفة المسيحية والإسلام:

نلمح أيضًا مبدأ التصوف أو التجربة الصوفية الهندوسية مؤثرًا على متصوفة المسيحية أمثال القديس أوغسطين (Augustin) (٣٥٤م-٤٣٠م). يظهر ذلك في قوله: متى أفوز بالاسراحة في جنبك، وأي يوم يا ترى تجعل منزلك في قلبي وتسكره من خمرة حبك، فيلتصق بك بجملته، فيا خيري الوحيد، قل لي بحقك ماذا لك أنت في، وماذا لي أنا فيك، حتى أمرتني بأن أحبك(٩٢).

حيث طور أوغسطين مبدأ وحدة الوجود – ومبدأ الأخوة – المواطنة – العالمية – الرواقي التي روجت اليهودية في سفر التكوين أو الخروج والمسيحية في رسائل القديس (بولس) إلى فكرة الحب (love) في كتابه (الاعترافات)(٩٣).

أما عن متصوفة الإسلام فقد أعتنقوا مذهب وحدة الوجود الهندوسي، الذي ظهر جليًا في مصطلح (الانطفاء) أو (الفناء) و(الاطلاق) من النفس الكونية وإليها وقد وجدت هذه الفكرة عند الحلاج، الذي يقول في شعره:

عجبت منك ومني أفنيتني بك عني
أدنيتني منك حتى ظننت أنك مني[٩٤]

وعند ابن الفارض في نظرية الحب الإلهي حيث يقول:

" وعن مذهبي في الحب مالي مذهب ❋ وإن ملت يومًا عنه فارقت ملتي "[٩٥]

وظهرت وحدة الوجود ووحدة الأديان أيضًا عند ابن عربي في قوله: "تجلى – الله – لكم وأنتم موجودون في علمه بلا واسطة بقوله الأزلي وكلامه السرمدي، كذلك تجلى لكم وأنتم موجودون في علمه، فأبصر بقوة ببصركم الثبوتي، فظهر لكم بصوركم على اختلافها وتنوعاتها كما يبصر أحدكم الشيء الأبيض[٩٦].

كما ظهرت أيضًا وحدة الوجود عند ابن سبعين[٩٧].

وأيضًا عند بعض فرق الشيعة عندما ذكر ابن سبا مرة لعلي بن أبي طالب قوله: أنت أنت أي أنت الله، فقام بنفيه[٩٨].

هـ) الثيوصوفية في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر:

أرجع الكثير من المؤرخين للفلسفة إلى تأثر الثيوصوفية الأوربية بوحدة الوجود الهندوسية وتصوف الهندوس، فأرجع البعض نظرية (مالبرانش Malebranche) (١٦٣٨-١٧١٥م) في أننا نتأمل ونرى كل شيء في الله إلى الفيدانتا[٩٩].

وأرجع أوربيون قارنوا بين نظريات الخلق عند ديكارت Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠م) واسبنوزا de Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧م) مع مثيل لها عند الهندوس، الذي يقول: " أن الله والعالم وسير الطبيعة شيئًا واحدًا "، ثم تجربة وليم جميس الدينية W. James (١٨٤٢-١٩١٠) تذكرنا بحدس برجسون Bergson (١٨٥٩-١٩٤١م) الذي يرى أن الدين الحق هو الذي يجمع بين الأخلاق والدين. يمكن أن نجد عنده نوعًا من المعرفة الصوفية الذوقية حيث أن التطور الخالق الذي يقول به برجسون يقودنا حتمًا إلى فكرة إله مريد، خالق للمادة والروح معًا، وباعثت للحياة في الأنواع والأرواح[١٠٠].

٢) وحدة الوجود عند الرواقيين وأثرها على الدين الطبيعي:

تطورت وحدة الوجود عند الرواقية لتصبح تعبيرًا عن الدين الطبيعي عند أنصار

المذهب المادي عند (فولتير Voltaire) (١٦٩٤-١٧٧٨م) و(روسو Rousseau) (١٤١٢-١٧٧٨م) و(ديفيد هيوم Hume) (١٧١١-١٧٧٦م) فأصبح الله عندهم هو العقل الكلي الكامن في الطبيعة. كما خرج من عباءة الرواقية أيضًا فلسفة البيئة والعولمة في الفكر الماسوني والبوذية الحديثة (الزن Zen).

أهم نتائج البحث:

١) استطاعت الفلسفة الهندوسية أن تبني مذهبها على أساس نظري عقلي صرف، قصدت منه تفسير مشكلة الوجود الإنساني في الكون، وذلك بغير الاستناد إلى أي مصدر ديني، أو قوى غيبية، ومن هنا كان أساس منهجهم فلسفيًّا، أما أن تكون تعاليمهم قد تحولت فيما بعد إلى عقائد دينية، أو أن ترتفع إلى مصاف الأنبياء أو الآلهة، فهذا أمر آخر لا يرجع إلى تفكيرهم بقدر ما يرجع إلى عقلية مجتمعهم والروح السائدة في حضارة بلادهم.

٢) ما من شك بعد ما ظهر لنا تعدد المذاهب الفلسفية في الهند، أن يكون لهذا المصدر الهندي أثر في تطور الفلسفة اليونانية بصفة عامة، والفلسفة الرواقية على وجه الخصوص.

٣) الرد على أدعياء المعجزة اليونانية سواء أكانوا مؤرخين غربيين أم شرقيين من تصريحهم أنه إذا ما كان للتأثر من بد، فإن الفلسفة اليونانية هي التي أثرت في الفلسفة الهندوسية، وهو قول مردود عليه، فإذا ما أمعنا النظر الفلسفي في نصوص الأوبانيشاد بخاصة قصيدة «المونداكا» و«الريج فيدا» سوف يظهر له جليًّا كيف تجلت العديد والعديد من المصطلحات الفلسفية والإشكالات الفلسفية واضحة مثل: عقيدة وحدة الوجود، نشأة الوجود، النفس الكونية، التناسخ، الرجعية الأبدية.

٤) استطاعت الباحثة بعد التعمق في فهم النصوص الفلسفية فى كل من الفلسفة الهندوسية والفلسفة الرواقية توضيح نقاط اتفاق وتلاقٍ كثيرة بين الفلسفتين وظهر ذلك على النحو التالي:

أ) عقيدة وحدة الوجود التي بدأت مع الفلسفة الهندوسية، تأثرت بها الفلسفة الرواقية ومع مقارنة المصطلح عند كلتا المدرستين يتبين تأثر الرواقية بسابقتها الهندوسية،

حيث صرحتا بأن الإله والعالم يشكلان وحدة واحدة، والإله منبث في جميع أنحاء الكون.

ب) عقيدة وحدة الوجود تقترن بها عقيدة الاتحاد – مع الإله – وهذا ما ظهر عند كلتا المدرستين، حيث تطور المصطلح لتصبح الوحدة أشبه بالحلول – أو أن الإله والعالم واحد أي: الموقف الأحادي.

ج) اقترب الإله الرواقي كثيرًا من صورة الإله الهندوسي «براهما» واختلف كثيرًا عن إله اليونانيين، فلا هو الإله السعيد الذي يجهل العالم، ولا هو الإله الشعبي في «الميثولوجيا اليونانية» وإنما هو إله واحد وحيد فريدً في تفرده.

د) كل من الإله الهندوسي والرواقي كان عقلًا يحيا في مجتمع البشر، ويعني بأمورهم ويصرفها، بل ويشكل وحدة كاملة لا فكاك فيها، وبين العالم.

ه) بنت كل من الهندوسية والرواقية مذهبها في الوجود على أساس غائي، فالكون كله منظم ومبدع من أجل غاية واحدة، وهي الإله.

و) أتمان وبرهمان في الهندوسية يمثلان وحدة واحدة، وهي نفسها مبدأ انبثاث النفس الكونية في جميع أجزاء الكون «بنوما».

ز) فكرة الاحتراق الكوني وتجدد العالم والعود الأبدي عند الرواقية هي نفسها فكرة السنة الكبرى عند الهندوسية التي كان الكلدانيون أول من توصل لها من القدماء لتعمقهم في التنجيم.

ح) التقت الرواقية مع الهندوسية في قولها بالقدر «Fate» والسببية، والحتمية التاريخية التي لا تسمح بخروج الإنسان من عجلة التناسخ عند الهندوسية، أو الدور المرسوم على خشبة المسرح في المسرحية عند الرواقية.

٥) وقفت كل من الهندوسية والرواقية حجر عثرة في سبيل التقدم العلمي والسير بمقولات التاريخ إلى الإمام، وانحسرت في القول إما بالتناسح الدوري، أو الدورية التاريخية، وفي قولهما بوحودة الوجود، فلا سبيل للخروج من هذا النظام الحتمي الصارم فليس الحاضر أو المستقبل بالجديد، وإنما هو تكرار لما حدث في الماضي.

٦) أثرت وحدة الوجود الهندوسية على الاتجاهات الروحية والصوفية أو ما يسمى بالثيوصوفية في العصر الهلينتستي والأوربي، كما أثرت وحدة الوجود الرواقية على الاتجاهات المادية وأنصار الدين الطبيعي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وظهور مصطلح فلسفة البيئة.

الهوامش :

(١) علي زيعور: " الفلسفة الهندية، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية والصين "، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط. أولى، ١٩٩٣م، ص٢٠؛ راجع في ذلك أيضًا: عصمت نصار: نظرات في مقارنة الأديان، دار الهداية، ط. أولى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٩٦.

(٢) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ٤، القاهرة ١٩٩٨م؛ راجع أيضًا: معجم الفلسفة، " مجمع اللغة العربية "، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، مصر ١٩٨٣م، ص٢١٦-٢١٩؛ راجع أيضًا علي زيعور: الفلسفة الهندية، ص٧٢.

(3) Daive Ross: Aristotle, 6 eedithion Rout ledge, London, 2004.

(٤) رادار كريشنا: شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة: ندري اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ١٩٦٧م، ص٧٣-٩٨.

(5) Aconcise: Encyclopedia of the Philosophy of reliogen Anthony Thiselton, on world, oxford, 2002, p. 133-136.

(٦) (upanisad) كلمة سنسكرتية مشتقة من فعل upa يعني جلس بازاء ووضع شيئًا، و (isad) المعلم يعني اتصالات بالنفس الكونية، وتأتي حقبة الأوبانيشاد بعد حقبة (الفيدا) وهناك شبه اتفاق على أن الأوبانيشاد كتبت فيما بين ١٠٠٠ ق.م، أو ٥٠٠ ق.م، إنها نصوص تبلغ المائتين، كانت تُنقل مشافهة بالسنسكرتية. ويعتقدون أنها موحاة، وهي تدل على مستوى فلسفي أو تأملي عملي.

Marshall (John): mohenjoduro and the indus civilization, Amazon, India, Harppa. Com. 1995, 2018. Com.

(7) The Upanishads: Translated and Commentated by Swami Paramananda. Englind, 1919, p; 385-386.

(8) Ibid: Part. 10, p. 386-387

(٩) الباجافاد جيتا: كتاب الهند المقدس، وهي أول مجموعة هندية نقلها " ولكنز " ١٧٨٥م إلى الإنجليزية ومن هنا كان الاطلاع الأوربي عليها أولاً، وبالتالي فقد كان الإعجاب بها شديدًا، ففيها وجد الأوربيون فكرة الإله المحبة " بهاكتي Bhakti " بل وقربوا بين " كريشنا " و" الكريست " Christ أي: " المسيح "، وهنا فسح البعض مجالاً للظن والكلام لتوضيح العلاقة بين كريشنا والمسيح.

الباجافاد جيتا: الكتاب الهندي المقدس في المقدمة د. شاكوانتا لاراوا شاستري، ترجمة: رعد عبدالجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط١٠، ١٩٩٣م، ص٧-٨٠.، الكتاب الأول، ص٢٢.

(١٠) نفسه: الكتاب الثاني، ص٣١.

(11) The Upanishads, Part 10, p. 318-328, 370-380 ;

راجع في ذلك أيضًا: راداكريشنا – شارلزمورن ص٣٠-٣٣.

(12) Ibid., Part 10, p. 380-381.

(13) Robert Ernest Hume (M. A): " out line of Philosophy of upanishas an notats ed bibliorgraghy, in the thirteen principd upanishas, oxford university press, 1921, p. 120-122.

(14) Veronica (Ions): " Indian mythology ", library of the worlds New books, Yugoslavia 1986, p. 17.

(15) Ibid., p. 18-19.

(16) Bevan (Edwyn): " Stoics and Sceptics ", New York, 1913, p. 56-57.
(17) Sambursky: " Physics of the Stoics, Princeton university Press, New Jersey, 1959, p. 56-60.
(18) Diogenes Lavertius: " Lives of emient philosophers ", translated by R. D. Hicks, 2 vol., New introduction by H. S. Long, London, 1950, p. 14, 150.
(19) Seneca: " The Stoic Philosophy of Senca ", essays and letters of Senca, translated and with on introduction by moses hadas, New York, 1968, p. CXXIV.
(20) Ibid., p. LXV.
(21) Ibod., p. CXIV.
(22) Marcus Aurelius: " Meditations ", translated by Georg long, Regnery Gateway, Sou thbend, Indina, 1965, p. VII, xh. 25, p. 82.
(23) Sambursky: Physics of the Stoics, p. 8-22 ;

راجع أيضًا: جلال الدين سعيد: " أهل الرواق "، دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، الأردن، ط١، ١٩٩٩م.

(٢٤) رضا عبدالتواب: "الطبيعة والتاريخ في فلسفة ماركوس أوريليوس"، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف د. مصطفى النشار، د. محمد مهران، جامعة بني سويف، ٢٠٠٦م، ص١٥-١٨.

(25) Goge Long: The introduction of Meditation of Marcus Aurelivs, p.XIII.

(٢٦) أتمان Atman: تبعًا لسفر " الريج فيدا، معناها في الأصل " النفس "، ثم أصبح معناها " الجوهر الحيوي "، ثم أصبح الروح، فهو مبدأ الحياة أو روح العالم.

A Concise: Encyclopedia of the Philosophy of reliogen, p. 136:156.

(٢٧) براهمان Brahman: معناها روح العالم الغير مشخصة، ويجب تمييزها عن لفظة "براهما" الذي هو أكثر منها " تشخصًا "، وهو أحد الثالوث الإلهي (براهما وفشنو وشيفا) كما يجب تمييزها عن "برهمي" التي تدل على العضو في طبقة الكهنة. A Concise, p. 135-136

(٢٨) جون كولر: " الفكر الشرقي القديم "، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبدالفتاح، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٩، ط١، ١٩٩٥م، ص١٢٧؛ راجع: عصمت نصار: نظرات في مقارنة الأديان، دار الهداية، القاهرة ٢٠٠٥م، ص١٠-٢٠.

(29) The upanisad, part 1, p. 23.
(30) Ibid., part 1, p. 22.
(31) Ibid., part 1, p. 25.

(٣٢) كامل سعفان: "معتقدات آسيوية"، دار الندى، ط. أولى، ١٩٩٩م، ص١٦٥-١٦٦.

(33) Archibald Edward Gough (N. A): The Phiosophy of The Upanishads and ancient Indian Metaphysics ", as Exhibited in a series of articles contributed to the Calcutta Review Lincoln, College, oxford & Ludgate Hlll, 1882, p. 85-86.
(34) Ibid., p. 86.

(٣٥) مدارس الهندوسية الستة هي: الفيشيسكا Vaishesika، والنايا Nyaya، والميماسا Mimamsa، والفيدانتا Vedinta، والشانكارا Sankara.

س. ميغوليفكسي: " أسرار الآلهة والديانات "، ترجمة: حسان ميخائيل إسحق، دار علاء الدين، سوريا، ط. ٤٠، ٢٠٠٩، ص١٢٠؛ راجع أيضًا: كولر: ص٥٢.

(٣٦) الأوبانيشاد، الفصل التاسع، ص١٤٥، ترجمة: عبدالسلام زيان، دار الشمس، ج١، ط١، القاهرة ٢٠٠٨م.

(٣٧) نفسه، ص١٤٦، الفصل التاسع، ص١٤٦.

(٣٨) الباجافاد جيتا، ص٣٨، ص٥٠.

(٣٩) نفسه، ص٩٠-٩٧.

(٤٠) نفسه.

(٤١) الشانكارية: هي إحدى مدارس الفيدانتا التي بدورها إحدى مدارس الهندوسية الستة، وهي نسبة إلى " شانكارا Sankara " وهو أحد أهم فلاسفتها الأوائل، عاش في القرن الثامن ق.م. جون كولر، ص١٢٩-١٣٠.

(٤٢) رامانوجا Ramanuja: فيلسوف عاش في القرن الحادي عشر ق.م، يتمثل سعيه في المواءمة بين الديانة الإلهية مع النزعة الإطلاقية المتضمنة في الأوبانيشاد، وهي مهمة لم يسبقه إليها إلا مؤلفوا " البهاجافيتا " أنفسهم. جون كولر، ص١٢٩-١٣٠.

(٤٣) مادفا Madhva: ولد ٢٩٩ ق.م، ينتمي إلى عرف " فيشفافا الديني "، وأفصح عن روح مفعمة بالحماس في تفنيده لفلسفة شانكارا، والدعوة لأفكاره. جون كولر، ص١٢٩-١٥٠؛ راجع أيضًا: رادار كريشنا: شارلز مور، ص١٥١-١٥٣.

(٤٤) ألبيرشويترر: " فكر الهند "، ترجمة: يوسف شلبي، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٤م، ص٢١٣-٢١٨؛ راجع أيضًا: كولر، ص١٥٠.

(٤٥) ريكس وونر: " فلاسفة الإغريق "، ترجمة: عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م، ص٢٠٧

(46) Epictetus: " Discourses ", rendered into ht,. on, thus, May by thomos, for university of Adel Aide library, 2000, book II, p. 63.

(47) Marcus Aurelius, book XII, ch: 2, p. 155.

(48) Arnold (E. Vernon): " Roman Stoicism ", The himani ties Press, New York, 1958, p. 169.

(49) Ibid., p. 170-171.

(50) Zeller (Euderad): " out lines of the history of Greek philosophy. New York, 1957, p. 237-239.

راجع أيضًا: مصطفى النشار: " تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "، ج٣، المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، الدار اللبنانية، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م، ص١٨٩

(51) Archibald Edward, p. 89.

(52) Veronica, p. 40.

(53) The upanisads, part 10, p. 387.

(54) Anxagoras, in copleston (fredrick) A history of philosophy ", vol, 1, Mew York, 1646, p. 17.

(55) Marcus Aurelius: b.X, ch: 18, p. 132.

(٥٦) عصمت نصار: نظرات في مقارنة الأديان، ص٣٥-٤٠.

(57) Arstotle: " Metaphysics ", translated by W. Davied Ross, in the works of Aristote, vol. II, Second edition, Oxford, 1928, b. XII, ch. VII, p. 1072, p. 142-143

يرى أرسطو أن المحرك الأول موجود بذاته ويُروى أن الإسكندر أثناء غزواته لبلاد الشرق، أعرب أرسطو عن رغبته في مناقشه أحد الفلاسفة الهندوس في الفلسفة الإلهية، ومن الثابت اطلاع أرسطو على الميتافيزيقا الهندوسية. محمد إسماعيل الندوي: الهند القديمة حضارتها ودياناتها، ص١٧٠.

(58) rstotle, v. XII, ch.. 7, p. 146-147.

(59) Veronica: p. 29.

(٦٠) أ. س. ميغوليفكسي، ص١١٧-١١٨؛ راجع أيضًا: كامل سعفان، ص٢٢٦؛ راجع: عصمت نصار: الإنسان الكامل، ص٣٦-٣٧.

(٦١) نلمح آثار الفكر الغنوص الفارسي في المناظرات الهندوسية المعاصرة لزرادشت والتي سبقت وأن أثيرت في الأوبانيشاد، وهي تنص على أن النار موجودة خلال النجوم والبروق، في كل مكان ما يكون، وأن الكون نفسه لا يعدو أكثر من نار، طقسية هائلة فالنار أو " آجني " كما جاء في الأوبانيشاد متغلغلة في كل شيء، وهذا ما يفسر قول زرادشت " الكون كله عبارة عن نار قربانية، وأن هناك تطابقًا أساسيًا بين النار والقانون الكوني، ويمكن أن يوضح زرادشت: "لماذا يعبد الرب الحكيم تحت رمز النار "، ويقول: " عند تقديم التبجيل إلى نارك، سوف أفكر في الحق في الرب طالما أملك القدرة ". زرادشت: " ترانيم زرادشت من كتاب الأفستا المقدس، ترجمة: د. فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص٧-٩.

مصطفى النشار: " المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية "، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ٢٠؛ راجع أيضًا: أديب صعب: " الأديان الحية، نشؤها وتطورها، دار النهار للنشر، مكتبة الفكر الجديد، ط. أولى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٢٦.

(٦٢) الباجافاد جيتا، ص٥٢-٥٣.

(٦٣) زرادشت: ض٧-٩، ص١٥—١٧؛ راجع في ذلك أيضًا: فراح السواح: "الأسطورة والمعنى"، دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط. الثانية، ٢٠٠١م، ص٣٤-٣٦.

(٦٤) الأوبانيشاد: الفصل العاشر، ص١٤٨-١٦٠.

(٦٥) نفسه: الفصل العاشر، ص١٦٠-١٦١.

(66) Copleston, p. 416-477.

(٦٧) يوجى راما شاركا: " فلسفة اليوجا "، مع دراسة مقارنة بين اليوجا والتصوف الإسلامي، ويليه فلسفة اليوجا، ترجمة وتحقيق: عريان يوسف سعد، دار ومكتبة بيبليون، ط١، ٢٠١٥م، ص٢٠-٣٠.

(68) Yogi Rama Charaka: " Lesson in Ruja Yoga, The Floating Press, 2009, visit w, ww. The foating, Press. Com, p. 15.

(٦٩) أحمد شلبي: " أديان الهند الكبرى "، الهندوسية – الجينية – البوذية، مع ملحق عن قضية الألوهية كنموذج للمقارنة بين قضايا الأديان، مكتبة النهضة، القاهرة، ط١١، ٢٠٠٠م، ص١٦٧-١٧٠.

(٧٠) كلودب لفنسون: " البوذية "، ترجمة. د. محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨م، ص٧٢-٨٠.

(٧١) عثمان أمين: " الفلسفة الرواقية:، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧١م، ص١٣٠-١٣١.

(٧٢) محمد إسماعيل الندوي، ص١٤٣-١٤٤؛ راجع في ذلك أيضًا: عصمت نصار: " تصور الإنسان الكامل "، من عالم الأساطير إلى عصر الجينوم "، دار الهداية، مصر، ج١، من الميثولوجيا إلى اليوتوبيا، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٢-٣٦.

(٧٣) يوجى راما شاركا، ص٣٣.

(74) Robert Ernest,, org. com.
(75) Seneca, p. CXXIV.
(76) Ibid., p. LXV.
(77) Marcus Aurelius, p. V, XII, ch. 2, p. 55.

(٧٨) محسن فرجاني: مقدمة كتاب التاو، لاؤتس، المجلس الأعلى للثقافة، ط. أولى، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٧-١٣.

(٧٩) لاؤتسي: التاو، ص٥٥.

(٨٠) عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي، دار الهداية، ط. أولى، ٢٠٠٨م، ص٣٦.

(٨١) نفسه، ص٣٣-٣٤.

(٨٢) مصطفى النشار: "المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية"، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م، ص٣٤؛ راجع أيضًا: عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي، ص٣٧-٣٩.

(83) Archibald Edward, p. 133-134.

(٨٤) عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي، ص٣٩-٤٠.

(٨٥) مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص٣٤-٣٥.

(٨٦) محمد علي أبو ريان: " تاريخ الفلسفة اليونانية، ج٢، أرسطو والمدارس المتأخرة "، دار المعرفة الجامعية، ط. الثالثة، الإسكندرية، ب. ت، ص٣٤٢؛ راجع أيضًا: أميرة حلمي مطر: " الفلسفة عند اليونان "، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. أولى، ب. ت، ص٤١٩.

(٨٧) أفلوطين: " تاسوعات أفلوطين "، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني، د. فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي، د. سميح غنيم، مكتبة لبنان، ناشرون، ط. أولى، ١٩٩٧م، ص١٩٩٧م.

(88) Sambursky: " The physical world of the greeks ", Rout ledae, London, 1963, p. 60-63.

(٨٩) عبدالرحمن بدوي: " الأفلاطونية المحدثة عند العرب "، حققها وقدم لها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. أولى، ١٩٥٥م، ص٥-٥٣؛ راجع أيضًا: كامل محمد محمد عويضة: " الأعلام من الفلاسفة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان "، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب. ت، ص٥-١٢؛ راجع أيضًا: مصطفى النشار: " الفلسفة القديمة من أرسطو حتى مدرسة

الإسكندرية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط. أولى، ب. ت، ص١٩٧-١٩٩.

(٩٠) محمد علي أبو ريان، ص٣٤٢.

(٩١) عبدالرحمن بدوي، ص٣٠٥..

(٩٢) أوغسطين: " الاعترافات " عربه: الخوري يوسف العالم، راجعه: الأب بولس برسوم الفرنسيسكاني، ط. السادسة، المعهد الإكليركي الفرنسيسكاني، الجيزة، ١٩٨٧م، الفصل الأول، ص٨.

(٩٣) نفسه، ص٨-٩.

(٩٤) الحلاج: " الأعمال الكاملة "، جمعها محمد قاسم عباس، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، ط. أولى، ٢٠٠٢م، ص١٩٠.

(٩٥) ابن الفارض: " ديوان ابن الفارض "، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧١م، ص١٥-١٦.

(٩٦) ابن عربي: " الأسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار "، طبطه وصححه وعلق عليه، الشيخ د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط. أولى، بيروت، ١٩٧١م، ص٢٩.

(٩٧) محمد العدلوني الإدريسي: " فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين "، دار الثقافة للتوزيع والنشر، ١٩٩٨م، ٣٤-٣٥.

(٩٨) الشهرستاني: "الملل والنحل"، ج١، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٧١م، ص١٨٦.

(٩٩) راوية عبدالمنعم عباس: " مالبرانش والفلسفة الإلهية "، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. أولى، ١٩٩٦م، ص٢٠-٢١؛ راجع أيضًا: علي زيعور: ص٧٣.

(١٠٠) محمد كمال جعفر: " التصوف طريقًا وتجربة ومذهب "، دار الكتب الجامعية، القاهرة، ١٩٧٠م ص٥٢-٥٣.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

أ) المصادر العربية والمترجمة إلى العربية:

١) **الأوبانيشاد:** ترجمة عبدالسلام زيان، دار الشمس، ج١، ط١، القاهرة ٢٠٠٨م.

٢) **الباجافادجيتا:** " الكتاب الهندي المقدس "، د. شاكوانتا لاراوا. شاستري، ترجمة: رعد عبدالجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ١٩٩٣م.

٣) **رادا كريشـنا. د.** شـارلزمور: " الفكر الفلسـفي الهنـدي "، ترجمـة: نـدري اليـازجي، دار اليقظـة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ١٩٦٧م.

٤) **زرادشـت:** " تـرنيم زرادشـت "، مـن كتـاب الأفسـتا المقـدس، ترجمـة: د. فيليـب عطيـة، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٩٣م.

٥) **يوجى راما شاركا:** " فلسفة اليوجا "، مع دراسة مقارنة بين اليوجا والتصوف الإسلامي، ويليه فلسفة اليوجا، ترجمة وتحقيق: عريان يوسف سعد، دار ومكتبة بيبليون، ط١، ٢٠١٥م.

ب) المصادر الأجنبية:

1) **Arstotle:** " Metaphysics ", translated by W. Davied Ross, in the works of Aristote, vol. II, Second edition, Oxford, 1928.
2) **Diogenes Larertius:** " Lives of emient philosophers ", translated by R. D. Hicks, 2 vol., New introduction by H. S. Long, London, 1950.
3) **Epictetus:** " Discourses ", rendered into ht,. on, thus, May by thomos, for university of Adel Aide library, 2000.
4) **Marcaus Aurelius:** " Meditations ", translated by Georg long, Regnery Gateway, Sou thbend, Indina, 1965.
5) **Seneca:** " The Stoic Philosophy of Senca ", essays and letters of Senca, translated and with on introduction by moses hadas, New York, 1968.
6) **The Upanisads:** " Translated in to Parts " by F. Nax muller, Dover, Publications, inc,New York, 1962.
7) **Upanishads,** the thirteen principal Upanishads, translated from the sanskril with an outline of Philosophy of Upanishads and on notatsed bibli ograghy, by Robert Ernest Hume, oxford university, press 1921; :https:olliberyfound.orgltitled.
8) **The Upanishads:** Translated and Commentated by Swami Paramananda. Englind, 1919, from the orginal Sanskrit text, vol., V, I, Second edition Published by V edanta centre, Boston. Mass. U. S. A.
9) **Yogi Rama Charaka:** " Lesson in Ruja Yoga, The Floating Press, 2009, visit w, ww. The foating, Press. Com.

ثانيًا: قائمة المراجع:

أ) المراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

١) **ابن الفارض:** " ديوان ابن الفارض "، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧١م.

٢) **ابن عربي:** " الأسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار "، طبطه وصححه وعلق عليه، الشيخ د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، ط. أولى، بيروت، ١٩٧١م.

٣) **أبي الفتح محمد عبدالكريم الشهرستاني:** " الملل والنحل "، صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمي، ج١، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، لبنان، ١٩٧١م.

٤) **أحمد شلبي:** " أديان الهند الكبرى "، الهندوسية – الجينية – البوذية، مع ملحق عن قضية الألوهية كنموذج للمقارنة بين قضايا الأديان، مكتبة النهضة، القاهرة، ط١١، ٢٠٠٠م.

٥) **أديب صعب:** " الأديان الحية، نشؤها وتطورها، دار النهار للنشر، مكتبة الفكر الجديد، ط. أولى، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٦) أ. **س. ميغوليفسكي:** " أسرار الآلهة والديانات "، ترجمة: حسان ميخائيل إسحق، دار علاء الدين، سوريا، ط٤، ٢٠٠٩م.

٧) **أسبنوزا:** " علم الأخلاق "، ترجمة: جلال الدين سعيد، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، المنظمة العربية للترجمة، ط. أولى، ب. ت.

٨) **أفلوطين:** " تاسوعات أفلوطين "، نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني، د. فريد جبر، مراجعة جيرار جهامي، د. سميح غنيم، مكتبة لبنان، ناشرون، ط. أولى، ١٩٩٧م.

٩) **الحلاج:** " الأعمال الكاملة "، جمعها محمد قاسم عباس، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، ط. أولى، ٢٠٠٢م.

١٠) **القديس أوغسطين:** " الاعترافات " عربه: الخوري يوسف العالم، راجعه: الأب بولس برسوم الفرنسيسكاني، ط. السادسة، المعهد الإكليركي الفرنسيسكاني، الجيزة، ١٩٨٧م.

١١) **الكونت دي جالارثا:** " الفلسفة اليونانية "، دراسة وتقديم د. أحمد عبدالحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٢) **ألبيرشويترر:** " فكر الهند "، ترجمة: يوسف شلبي، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٤م.

١٣) **أندريه إيمار جانيين أوبوايه:** " الشرق واليونان القديمة "، نقله إلى العربية فريد م. داغر، فؤاد ج. أبو ريحان، وذلك ضمن موسوعة تاريخ الحضارات العام، إشراف موريس كروزيه،

المجلد الأول، منشورات عويدات، باريس – بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.

١٤) **أميرة حلمي مطر:** " الفلسفة عند اليونان "، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. أولى، ب. ت.

١٥) **جون كولر:** " الفكر الشرقي القديم "، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبدالفتاح، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٩، ط١، ١٩٩٥م.

١٦) **جلال الدين سعيد:** " أهل الرواق "، دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، الأردن، ط١، ١٩٩٩م.

١٧) **راوية عبدالمنعم عباس:** " مالبرانش والفلسفة الإلهية "، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. أولى، ١٩٩٦م.

١٨) **رضا عبدالتواب:** " الطبيعة والتاريخ في فلسفة ماركوس أوريليوس "، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف د. مصطفى النشار، د. محمد مهران، جامعة بني سويف، ٢٠٠٦م.

١٩) **ريكس وونر:** " فلاسفة الإغريق "، ترجمة: عبدالحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.

٢٠) **عبدالرحمن بدوي:** " الأفلاطونية المحدثة عند العرب "، حققها وقدم لها، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. أولى، ١٩٥٥م.

٢١) **عثمان أمين:** " الفلسفة الرواقية:، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٧١م.

٢٢) **عصمت نصار:** " تصور الإنسان الكامل "، من عالم الأساطير إلى عصر الجينوم "، دار الهداية، مصر، ج١، من الميثولوجيا إلى اليوتوبيا، ط١، ٢٠٠٤م

٢٣) ـــــــــــــ: " نظرات في مقارنة الأديان "، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٢٤) ـــــــــــــ: " فلسفة اللاهوت المسيحي "، دار الهداية، ط. أولى، ٢٠٠٨م.

٢٥) **علي زيعور:** " الفلسفة الهندية "، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية وفي الصين، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط١، ١٩٩٣

٢٦) **فراح السواح:** " الأسطورة والمعنى "، دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط. الثانية، ٢٠٠١م.

٢٧) **كربا سفر وشها:** " ابن افارض، الشاعر الصوفي، المصري، موقع ديوان العرب، الآحد، ٩ مايو، ٢٠١١م، https//bookgoogle.com.eg

٢٨) **كامل سعفان:** " معتقدات آسيوية "، دار الندى، ط. أولى، ١٩٩٩م.

٢٩) **كامل محمد محمد عويضة:** " الأعلام من الفلاسفة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان "، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ب. ت.

٣٠) **كلــودب لفنســون:** " البوذيــة "، ترجمــة. د. محمــد علــي مقلــد، دار الكتــاب الجديــدة، ط١، بيروت، ٢٠٠٨م.

٣١) **محمد إسماعيل النـدوي:** " الهند القديمة حضاراتها ودياناتها "، دار الشعب، مصر، ط١، ١٩٧٠م.

٣٢) **محمد العدلوني الإدريسي:** " فلسفة الوحدة في تصوف ابن سبعين "، دار الثقافة للتوزيع والنشر، ١٩٩٨م.

٣٣) **محمد كمال جعفر:** " التصوف طريقًا وتجربة ومذهب "، دار الكتب الجامعية، القاهرة، ١٩٧٠م.

٣٤) **محمد علي أبو ريان:** "تاريخ الفلسفة اليونانية، ج٢، أرسطو والمدارس المتأخرة"، دار المعرفة الجامعية، ط. الثالثة، الإسكندرية، ب. ت.

٣٥) مصطفى النشار: " المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية "، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٧م.

٣٦) ـــــــــــ: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "، ج١، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء، ط١، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٣٧) **ـــــــــــ:** " الفلسفة القديمة من أرسطو حتى مدرسة الإسكندرية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط. أولى، ب. ت.

٣٨) **ـــــــــــ:** " تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "، ج٣، المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، الدار اللبنانية، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.

٣٩) **مصطفى لبيب:** " في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين "، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩م.

٤٠) **لاؤتس:** " كتاب التاو "، ترجمة: محسن فرجاني، المجلس الأعلى للثقافة، ط. أولى، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٤١) **وليم جيمس:** " بعض مشكلات الفلسفة " ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار الطلبة العرب، بيروت، ب. ت.

ب) المراجع الأجنبية:

1) **Archibald Edward Gough (N. A):** The Phiosophy of The Upanishads and ancient Indian Metaphysics ", as Exhibited in a series of articles contributed to the Calcutta Review Lincoln, College, oxford & Ludgate Hlll, 1882.

2) **Arnold (E. Vernon):** " Roman Stoicism ", The himani ties Press, New York, 1958.

3) **Bevan (Edwyn):** " Stoics and Sceptics ", New York, 1913.

4) **Copleston (Fredrick):** " Ahistory of Philosophy, vol., 1, New York, 1946.
5) **Damodaran:** " Indian Thought ", Acritical SurveyAsia, bublishing house, London, 1967.
6) **Long (A.** A): " The Stoic and Epicurean – Philosophers ", the comple extant writings of Epicurs – Epictetus, the modernt library, New York, 1940.
7) **Robert Ernest Hume (M.** A): " out line of Philosophy of upanishas an. On notats ed bibliorgraghy, in the thirteen principle upanishas, oxford university press, 1921.
8) **Marshall (John Hubert):** indus Civilization, the editors of Encylopeadia Britannica, https://britannica.com
9) **Ross (W. David):** " Arstotle ", 6 edition, Rout ledge, London, 2004.
10) **Sambursky:** " Physics of the Stoics, Princeton university Press, New Jersey, 1959.
11) **Sambursky:** " The physical world of the greeks ", Rout ledae, London, 1963.
12) **Werner Jeager:** " The Theology of early Greek Philosophy Published by The New York Amercan Library, 1958.
13) **Veronica (Ions):** " Indian mythology ", library of the worlds New books, Yugoslavia 1986.
14) **Zeller (Euderad):** " out lines of the history of Greek Philosophy. New York, 1957.

ثالثًا: الدوريات والمعاجم والموسوعات والمقالات:

أ) باللغة العربية:

١) **مـراد وهبــة:** " المعجـم الفلسـفي، معجـم المصـطلحات الفلسـفية "، دار قبـاء للطباعـة والنشـر والتوزيـع، القاهرة، ط٤، ١٩٩٨م.
٢) **معجم الفلسفة:** " مجمـع اللغـة العربيـة، الهيئـة العامـة لشئون المطـابع الأميريـة، مصـر، ط١، ص١٩٨٣م.

ب) باللغة الأجنبية:

1) **Aconcise:** " Encyclopedia of the Philodophy of reliogen Anthony Thiselton, on world, 2002 oxford, 2002.
2) **Encyclopedia Britannica:** http://britannica.com.
3) Wikipedia: " Building Blocks of Hindu Dharm.